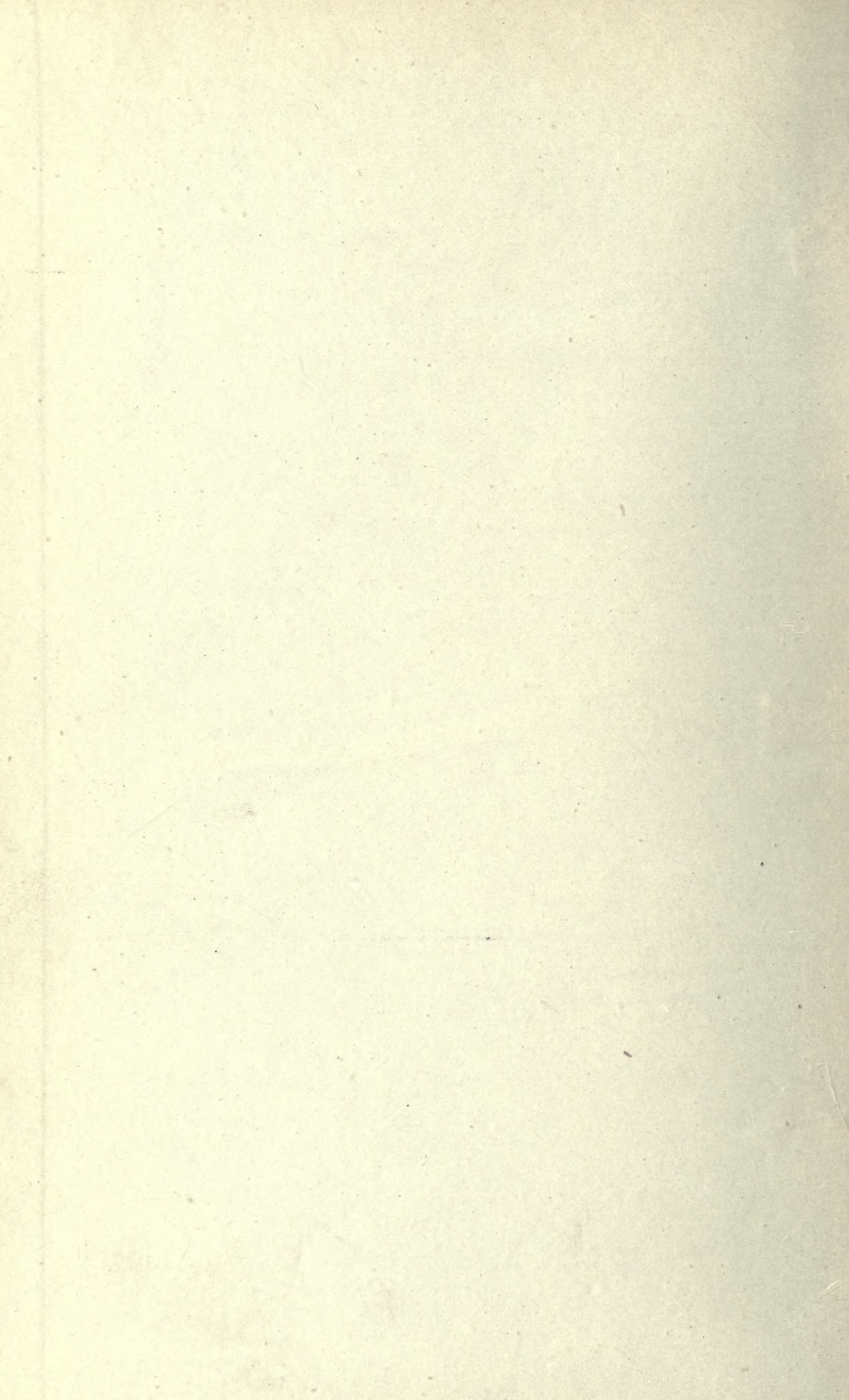
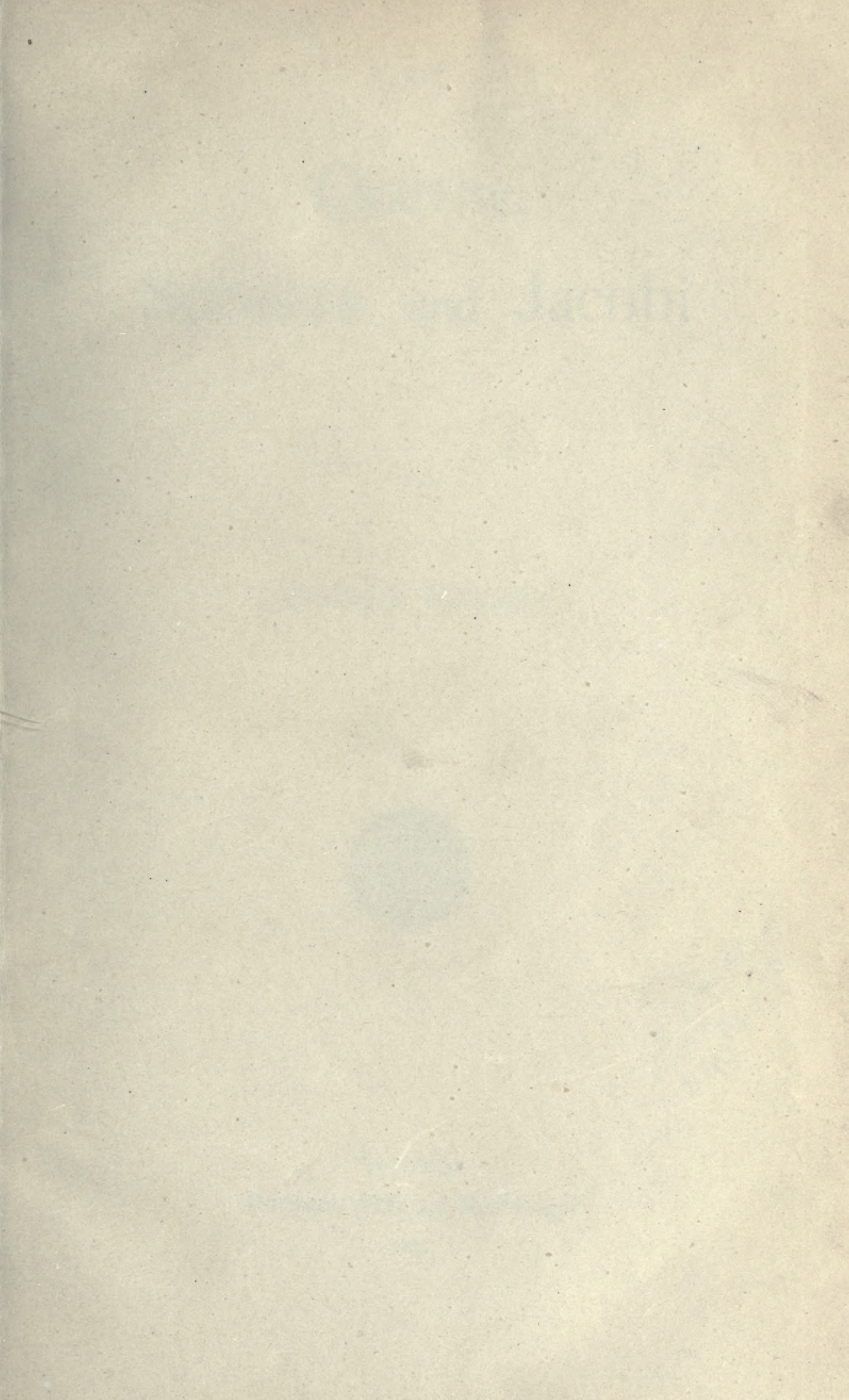
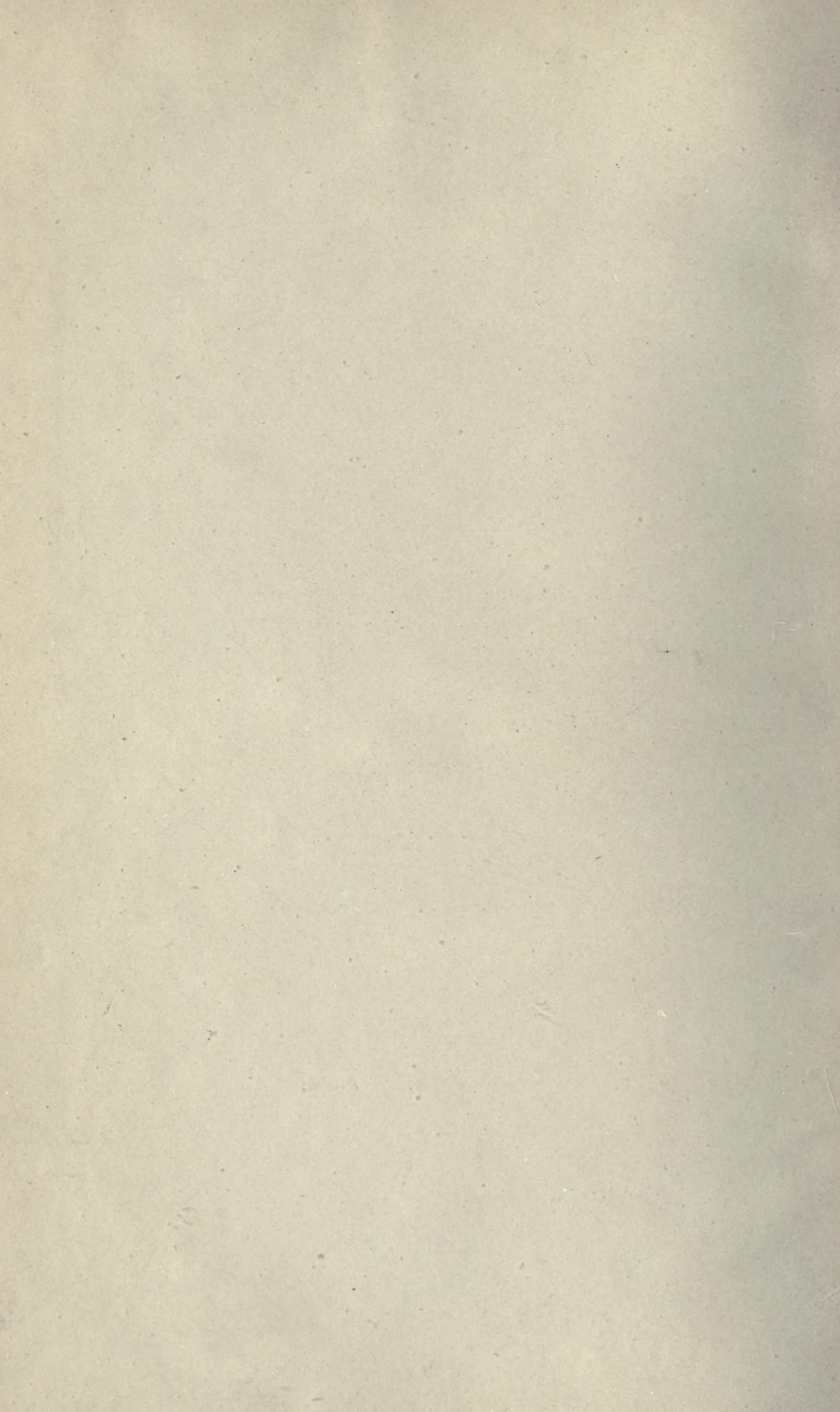






Goethe, Spinoza und Jacobi

Von

Friedrich Warnecke



Weimar
Hermann Böhlaus Nachfolger
1908



WEIMAR. — HOF-BUCHDRUCKEREI.

Inhalt.

§ 1.

Einleitung.

Das Material für diese Arbeit ist in wissenschaftlicher Form fast vollständig in der Weimarer Ausgabe erschienen. Obgleich die vierte Abteilung, Goethes Briefe, erst bis zum Jahre 1825 (November 1907) reicht, so hat sie doch den Vorteil, daß bis zum dreißigsten Bande die Register ausgearbeitet sind. Schlägt man hiermit den Namen „Spinoza" nach, so kann man für sein Vorkommen eine Kurve konstruieren (siehe Anhang), an der das Sprunghafte besonders in die Augen fällt. Die stärkste Steigung der Jahre 1783—86 erklärt sich aus dem Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi um Lessings Spinozismus und Goethes Prometheus. Diese Zeit hat schon im Jahre 1881 Suphan[1]) bearbeitet. Er kannte Goethe und Herder und benutzte den Briefwechsel zwischen Jacobi und Goethe. S. hütete sich, ein Zitat aus späterer Zeit zu verwenden, und erreichte so, daß seine Untersuchung auch heute noch nicht berichtigt werden kann. Suphan zeigte, daß Goethe bei seinem Spinozastudium stark unter Herderschem Einfluß stand (185), und äußerte die Vermutung, daß die Beschäftigung des jungen Goethe mit Spinoza nicht sehr eingehend gewesen sein könnte.

Diesen Gedanken griff Hering[2]) auf. Er untersuchte die Jugendschriften des Dichters bis zum Urfaust und fand, daß sie alle auch ohne Spinoza zu erklären seien.

Freilich liegt sein Verdienst nur darin, daß er das Negative zeigte, aber das Material reichte auch nicht weiter

---

[1]) G. Suphan: Goethe und Spinoza 1783—86. Beitrag zur Festschrift des Friedrich Werderschen Gymnasiums. Berlin 1881.

[2]) R. Hering: Spinoza im jungen Goethe. Leipzig, Diss. 1897.

und trotzdem zog er mit Recht den Schluß, daß Goethes eigener Bericht in Dichtung und Wahrheit „gefärbt" sein muß (65). Damit rüttelte er aber an der Grundlage jener Ansicht, die Goethe in Frankfurter, wohl möglich schon in Straßburger Zeit zum überzeugten Spinozisten macht.

Obwohl Hering Anklang fand, so ist er doch noch nicht durchgedrungen; Literaturgeschichten, Biographien und die Flut derjenigen Aufsätze, die sich sonst mit diesem Kapitel befaßt haben, vertreten den „konservativen" Standpunkt. Er läßt sich heute nicht mehr halten. Man fühlt wohl, daß die Jugendwerke — es handelt sich meist um Fragmente — wenig mit dem übereinstimmen, was der alte Dichter hierüber in Dichtung und Wahrheit sagt, aber trotzdem glaubt Ziegler[1]), daß Hering zu „skeptisch" ist. Die Unsicherheit erklärt sich daraus, daß man den Einfluß der Zeit, in der Dichtung und Wahrheit geschrieben ist, überhaupt nicht berücksichtigte.

Die äußere Entstehungsgeschichte der Goetheschen Selbstbiographie hat Carl Alt[2]) geschrieben, die innere wird man bei R. M. Meyer[3]) vergebens suchen. Ich maße mir nicht an, dies leisten zu können, glaube aber die Entstehung und den Zusammenhang der Zeugnisse über Spinoza, das ist der Gehalt des dritten und vierten Teiles von Dichtung und Wahrheit, zu zeigen.

§ 2.

Der Schelling-Jacobische Streit.

Bei dem Streit mit Mendelssohn schob Goethe gern Herder vor, er traute sich selbst kein rechtes Urteil zu und entschuldigte sich bei Jacobi damit, daß er erst Physik

---

[1]) Bielschowsky, Goethe II 688.

[2]) Carl Alt: Studien zur Entstehungsgeschichte von Goethes Dichtung und Wahrheit. München 1898.

[3]) Goethes sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe, 22.—25. Band. Dichtung und Wahrheit mit Einleitung und Anmerkungen von R. M. Meyer. Stuttgart und Berlin, Cotta. (1906 erschienen.)

studieren müsse, um über die Metaphysik etwas sagen zu können. Das Studium der Natur begann er in Italien. Anatomische, mikroskopische Untersuchungen zur Metamorphose der Pflanze und des Tieres und Experimente zur Farbenlehre füllen die Zeit nach der italienischen Reise. Schelling fängt an, den Dichter zu interessieren; sie machen zusammen Versuche. Philosophie interessiert ihn kaum. Das Kantsche Problem, daß die Idee nie der Erfahrung entsprechen könne, kehrt allerdings im Briefwechsel mit Schiller wieder. Jacobis Brief an Fichte entlockt ihm auch ein Glaubensbekenntnis über die Freiheit, aber im ganzen ist es doch in philosophischer Hinsicht eine indifferente Zeit. Von Spinoza hören wir nichts, selbst nicht in der Geschichte der Farbenlehre, die bis zu einem gewissen Grade die Geschichte der Philosophie überhaupt ist. Auch in den Briefen kommt der Name des „Atheisten“ dreißig Jahre lang nicht vor.

Der Brief an C. F. v. Reinhard vom 13. Februar 1812 (22, 269) deutet aber eine eingehende Beschäftigung mit Spinoza an.

Ein Blick ins Tagebuch zeigt die Veranlassung. Am 12. November 1811 schrieb Goethe ein (4, 242): „Jacobi von den göttlichen Dingen Mittag unter uns. Spinoza“, am 13. und 14. dieses Monats wird Spinoza nochmal erwähnt.

Das ist aber auch alles. In den nächsten Wochen bereitet Goethe sich durch Lektüre wie Stillings Leben (4, 262) und anderes zur Schematisierung und Ausarbeitung von Dichtung und Wahrheit vor.

Am 20. März 1812 steht im Tagebuch (4, 263): „Schellings Schrift gegen Jacobi. Mannichfaltige Reflexionen bey dieser Gelegenheit“, ich habe an anderer[1]) Stelle versucht nachzuweisen, wie stark dieses Buch Goethe beeinflußt hat, und fasse meine Untersuchung nochmals kurz zusammen.

Vor dem Erscheinen der Schellingschen Schrift[2]) schrieb Goethe am 31. Januar 1812 noch sehr gemäßigt über Jacobi

[1]) Goethes Mahomet-Problem. Halle, Diss. 1907.

[2]) J. W. S. Schelling: Denkmal der Schrift des Herrn Jacobi usw. 1812.

an Schlichtegroll. Der Freund soll „nur seiner lieben Natur etwas zu nah getreten sein“.

Jacobi hatte in dem Buche dasselbe gesagt wie schon dreißig Jahre vorher in dem Streit mit Mendelssohn. Spinozismus ist die konsequenteste Philosophie, aber Atheismus. Neu hinzu kam nur, „der Begründer der Naturphilosophie (gemeint war Schelling) ist Spinozist“. Die Folgerung zog Schelling in sehr scharfer Weise.

Goethes „Mannichfaltige Reflexionen“ lassen sich in Briefen verfolgen.

Schlegel, der in seiner Zeitschrift Jacobis Buch rezensiert hatte, dankte der Dichter, daß er sich der lieben Natur angenommen habe, und fürchtete für die Folgen aus diesem Schritt für Jacobi.

An Knebel schreibt Goethe weniger konventionell, er bekennt sich zum Schellingschen Standpunkt, und will sehen, ob sich aus dem literarischen Krieg für ihn etwas gewinnen läßt (22, 303). Der nächste Brief an Knebel vom 8. April 1812 ist das wichtigste Dokument für Goethes Stellung zu Spinoza überhaupt und zugleich der Schlüssel für die Entstehungsgeschichte von Dichtung und Wahrheit, dritter und vierter Teil.

22, 321: „Auf deinen lieben Brief will ich sogleich etwas erwiedern und wünschte wohl, daß es mündlich geschehen könnte, denn es ist mir in der letzten Zeit gar manches vorgekommen, das ich wohl mittheilen möchte.

Daß es mit Jacobi so enden werde und müsse, habe ich lange vorausgesehen, und habe unter seinem bornirten und doch immerfort regen Wesen selbst genugsam gelitten. Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper, Gedanke und Ausdehnung, oder (wie ein neuerer Franzos[1]) sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung

---

[1]) Es ist Bréguet, vergleiche 22, 269. (Der Titel des Werkes lautet: Essay sur la force animale et sur le principe de mouvement volontaire. Paris 1811 (vgl. 22, 482), wo auch auf die Tagebuchnotiz vom 15. Dez. 1811 (4, 246) verwiesen ist.) — Leider ist das Buch auf den Kgl. Univ.-Bibliotheken zu Halle und Berlin nicht vorhanden. Auch im Buchhandel konnte

die nothwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und seyn werden, die beyde gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beyde zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können — wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann[1]), der hätte das Denken längst aufgeben, und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen.

Wer ferner nicht dahin gekommen ist, einzusehen, daß wir Menschen einseitig verfahren, und verfahren müssen, daß aber unser einseitiges Verfahren bloß dahin gerichtet seyn soll, von unserer Seite her in die andere Seite einzudringen, ja, wo möglich, sie zu durchdringen, und selbst bey unseren Antipoden wieder aufrecht auf unsere Füße gestellt zu Tage zu kommen, der sollte einen so hohen Ton nicht anstimmen. Aber dieser ist leider gerade die Folge von jener Beschränktheit.

Und was das gute Herz, den trefflichen Charakter betrifft, so sage ich nur so viel: wir handeln eigentlich nur gut, insofern wir mit uns selbst bekannt sind; Dunkelheit über uns selbst läßt uns nicht leicht zu, das Gute recht zu thun, und so ist es denn eben so viel, als wenn das Gute nicht gut wäre[2]). Der Dünkel aber führt uns gewiß zum Bösen, ja, wenn er unbedingt ist, zum Schlechten, ohne daß man gerade sagen könnte, daß der Mensch, der schlecht handelt, schlecht sey.

Ich mag die *mysteria iniquitatis* nicht aufdecken; wie

---

ich es nicht bekommen. Doch fand ich es im Sommer 1907 im Britischen Museum. Ein Auszug desselben findet sich jetzt im Anhang zu dieser Arbeit.

[1]) Wie lange Goethe selbst sie schon hatte, habe ich in § 7 versucht festzustellen.

[2]) Spinoza, Ethik IV, 23: „Der Mensch, insofern er bestimmt wird, daß er inadäquate Vorstellungen hat, von dem kann nicht durchaus gesagt werden, daß er tugendhaft handele; sondern nur insofern er durch das bestimmt wird, was er erkennt."

24: „Durchaus tugendhaft handeln, ist nichts Anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Seyn erhalten (diese drei bedeuten dasselbe) aus dem Grunde daß man seinen eigenen Nutzen sucht."

eben dieser Freund, unter fortdauernden Protestationen von Liebe und Neigung, meine redlichsten Bemühungen ignorirt, retardirt ihre Wirkung abgestumpft, ja vereitelt hat. Ich habe das so viele Jahre ertragen, denn — Gott ist gerecht! — sagte der persische Gesandte[1]), und jetzo werde ich mich's freylich nicht anfechten lassen, wenn sein graues Haupt mit Jammer in die Grube fährt. Sind doch auch in dem ungöttlichen Buch von göttlichen Dingen recht harte Stellen gegen meine besten Überzeugungen, die ich öffentlich in meinen auf Natur und Kunst sich beziehenden Aufsätzen und Schriften seit vielen Jahren bekenne und zum Leitfaden meines Lebens und Strebens genommen habe — und alsdann kommt noch ein Exemplar im Namen des Verfassers an mich, und was dergleichen Dinge mehr sind.

Übrigens soll ihm Dank werden, daß er Schellingen aus seiner Burg hervorgenöthigt hat. Für mich ist sein Werk von der größten Bedeutung, weil sich Schelling noch nie so deutlich ausgesprochen hat, und mir gerade jetzt, in meinem augenblicklichen Sinnen und Treiben, sehr viel daran gelegen ist, den *statum controversiae* zwischen den Natur- und Freiheitsmännern recht deutlich einzusehen, um nach Maaßgabe dieser Einsicht meine Thätigkeit in verschiedenen Fächern fortzusetzen."

Bedenkt man, daß dieser Brief in eine Zeit fällt, wo Goethe mitten in der Arbeit für Dichtung und Wahrheit stand, so sollte man schon von vornherein annehmen, daß sich der Einfluß der Gegenwart bemerkbar machen muß in allem, was er jetzt schrieb.

Den genaueren Beweis bringen die nächsten Abschnitte.

§ 3.

Der ewige Jude.

Goethe behauptet im sechzehnten Buche von Dichtung und Wahrheit, alles, was er sich in der Jugend aus der

[1]) Wahrscheinlich „Se. Excellenz Mirza Abul Hassan Chan." Siehe Werke 7, 240, 242.

Lehre seines großen Philosophen angeeignet hätte, wäre deutlich geworden, wenn der Besuch des ewigen Juden bei Spinoza niedergeschrieben worden wäre. Ob der Dichter damals an einen solchen Plan dachte, ist zweifelhaft. Hält man sich an das, was tatsächlich vorhanden ist, so ergibt sich folgendes: Ahasverus, der Dresdener Schuster in Dichtung und Wahrheit (28, 307) sollte „Hans Sachsens“ „Geist und Humor“ haben. Er neckt die Leute gern. Sein Sinn ist nur auf die Welt gerichtet. Diese Charakteristik des Sokratischen Schusters steht im Widerspruch mit dem Jugendfragment (38, 55):

> „In Judäa, dem heiligen Land,
> War einst ein Schuster wohl bekanndt,
> Wegen seiner Herz Frömmigkeit
> Zur gar verdorbnen Kirchenzeit.
> War halb Essener halb Methodist,
> Herrnhuter mehr Separatist,
> Denn er hielt viel auf Kreuz und Quaal,
> Genug er war ein Original.“

Als Goethe Dichtung und Wahrheit schrieb, lagen ihm aber die „Fetzen“ dieses seltsamen Werkes vor (38, 451). Einige Verbindungslinien sind richtig gezogen.

Der Schuster faßte zu Christus eine „besondere Neigung“ wird zweimal wiederholt 28, 307 Zeile 15 und 24.

Aber Christus gelingt es nicht, den ewigen Juden von seinen „höheren Ansichten und Zwecken“ zu belehren. Der Schuster ist viel zu „derb“. Bekehrungsversuche fruchten bei ihm nicht (28, 308). Man vergleiche aber damit das Fragment (38, 56):

> „Der Schuster aber und seines gleichen
> Verlangten täglich Wunder und Zeichen,
> Daß einer predgen sollt für Geld
> Als hätt der Geist ihn hingestellt.“

Die Charaktere sind so grundverschieden, daß von einer Ähnlichkeit kaum die Rede sein kann.

In Dichtung und Wahrheit verurteilt der ewige Jude das Gebahren des Herrn.

Er liegt ihm inständig an, das Volk nicht von der Arbeit abzuhalten, es nicht zusammen zu ziehen, denn ein „versammeltes Volk sei immer ein aufgeregtes“, und „daraus kann nichts Gutes entstehen“. „Heftiger“ und schärfer wird Ahasver, als Christus eine „öffentliche Person“ wird, die er sich schon als „Parteihaupt“ denkt. Er fürchtet, daß Unruhen und Aufstände folgen (28, 308, Zeile 12).

Bis hier vergleiche man den ewigen Juden aus Dichtung und Wahrheit mit dem Goldschmied in „Groß ist die Diana der Epheser“ (2, 195).

Der Schuster ist nicht ganz so fleißig wie jener, aber die charakteristischen Züge stimmen alle. Der ewige Jude wurde als „derb“ bezeichnet, sein Sinn ist nur auf die Welt gerichtet. Von dem Ephesischen Künstler heißt es (2, 195):

„Als Knab' und Jüngling kniet' er schon
Im Tempel vor der Göttin Thron,
Und hatte den Gürtel unter den Brüsten,
Worin so manche Thiere nisten,
Zu Hause treulich nachgefeilt;“ —

Er kümmert sich nur um seine Arbeit.

„Da hört er denn auf einmal laut
Eines Gassenvolkes Windesbraut,
Als gäb's einen Gott so im Gehirn
Da! hinter des Menschen alberner Stirn,
Der sei viel herrlicher als das Wesen,
An dem wir die Breite der Gottheit lesen.“

In Dichtung und Wahrheit heißt es von dem ewigen Juden, es „suchte ihn der Herr von seinen höheren Ansichten und Zwecken sinnbildlich zu belehren, die aber bei dem derben Manne nicht fruchten wollten. Daher, als Christus immer bedeutender, ja eine öffentliche Person ward, ließ sich der wohlwollende Handwerker immer schärfer und heftiger vernehmen, stellte vor, daß hieraus nothwendig Unruhen und Aufstände erfolgen, und Christus selbst genöthigt sein würde, sich als Parteihaupt zu erklären, welches doch unmöglich seine Absicht sei“.

Vorher schon hatte der Schuster behauptet, es könne „nichts Gutes daraus entstehen“ (28, 308). Der Ephesische Goldschmied droht mit folgenden Worten (2, 196):

„Will's aber einer anders halten,
So mag er nach Belieben schalten;
Nur soll er nicht das Handwerk schänden;
Sonst wird er schlecht und schmählich enden.“

Bei der Szene, wo Christus unter der Last des Kreuzes zusammenbricht, „tritt Ahasverus hervor, nach hart-verständiger Menschen Art, die, wenn sie jemand durch eigne Schuld unglücklich sehn, kein Mitleid fühlen, ja vielmehr, durch unzeitige Gerechtigkeit gedrungen, das Übel durch Vorwürfe vermehren; er tritt heraus und wiederholt alle früheren Warnungen, die er in heftige Beschuldigungen verwandelt, wozu ihn seine Neigung für den Leidenden zu berechtigten scheint.“

Wem fällt hierbei nicht der oben zitierte Brief an Knebel über Jacobi ein?

„Ich mag die *mysteria iniquitatis* nicht aufdecken; wie eben dieser Freund, unter fortdauernden Protestationen von Liebe und Neigung, meine redlichsten Bemühungen ignorirt, retardirt, ihre Wirkung abgestumpft, ja vereitelt hat. Ich habe das so viele Jahre ertragen, denn — Gott ist gerecht! — sagte der persische Gesandte, und jetzo werde ich mich's freylich nicht anfechten lassen, wenn sein graues Haupt mit Jammer in die Grube fährt. Sind doch auch in dem ungöttlichen Buch von göttlichen Dingen recht harte Stellen gegen meine besten Überzeugungen, die ich öffentlich in meinen auf Natur und Kunst sich beziehenden Aufsätzen und Schriften seit vielen Jahren bekenne und zum Leitfaden meines Lebens und Strebens genommen habe“ (22, 322f.). Die Beziehung des ewigen Juden und „Groß ist die Diana der Epheser“ zu Jacobi läßt sich durch Goethes eigenes Zeugnis noch erhärten: „Dein Büchlein war mir willkommen, weil ich nach deiner Ankündigung daraus deine Überzeugung, die sich in früheren

und späteren Tagen gleich geblieben, und zu eben der Zeit den eigentlichen *statum controversiae* so mancher philosophischen Streitigkeiten erfahren sollte, deren wunderlichen *decurs* ich, mit mehr oder weniger Aufmerksamkeit, selbst erlebt hatte. Diesen Gewinn habe ich nun auch davon und soll dir dagegen der gebührende Dank abgestattet seyn. Ich würde jedoch die alte Reinheit und Aufrichtigkeit verletzen, wenn ich dir verschwiege, daß mich das Büchlein ziemlich indisponirt hat. Ich bin nun einmal einer der Ephesischen Goldschmiede, der sein ganzes Leben im Anschauen und Anstaunen und Verehrung des wunderwürdigen Tempels der Göttin und in Nachbildung ihrer geheimnisvollen Gestalten zugebracht hat, und dem es unmöglich eine angenehme Empfindung erregen kann, wenn irgend ein Apostel seinen Mitbürgern einen anderen und noch dazu formlosen Gott aufdringen will.[1]) Hätte ich daher irgend eine ähnliche Schrift zum Preis der großen Artemis herauszugeben, (welches jedoch meine Sache nicht ist, weil ich zu denen gehöre, die selbst gern ruhig seyn mögen und auch das Volk nicht aufregen wollen,) so hätte auf der Rückseite des Titelblatts stehen müssen: „Man lernt nichts kennen, als was man liebt, und je tiefer und vollständiger die Kenntnis werden soll, desto stärker, kräftiger und lebendiger muß Liebe, ja Leidenschaft seyn."" (23, 6f.)

Man wird also den Schuster nicht mehr in Kursachsen zu suchen brauchen. (R. M. Meyer, Euphorion 3, 101). Es ist sicher ein Weimarer und ebenso wie der Ephesische Gold-

---

[1]) Vgl. dazu noch Dichtung und Wahrheit III, 14 (28, 283 f.) „Religiöse Gespräche hatte ich bisher sachte abgelehnt, und verständige Anfragen selten mit Bescheidenheit erwidert, weil sie mir gegen das was ich suchte, nur allzu beschränkt erschienen. Wenn man mir seine Gefühle, seine Meinungen über meine eignen Productionen aufdringen wollte, besonders aber wenn man mich mit den Forderungen des Alltagsverstandes peinigte und mir sehr entschieden vortrug, was ich hätte thun und lassen sollen, dann zerriß der Geduldsfaden, und das Gespräch zerbrach oder zerbröckelte sich, so daß niemand mit einer sonderlich günstigen Meinung von mir scheiden konnte."

schmied niemand anders wie Goethe selbst. Jacobi ist der „aufregenwollende Prophet“ sowohl in dem Gedicht wie auch der Christus im ewigen Juden, von dem selbst die besten Jünger glauben — nicht der Schuster allein (28, 308, Zeile 20f.) — daß er sich zum „Volkshaupt erklären wird“.

Der operhafte Schluß (28, 309—310) wird vielleicht durch den späteren Entwurf der Reformationscantate etwas erhellt. Es ist im Ganzen nur eine Wiederholung des ewigen Juden.

(Brief an Zelter. 10. Dezember 1816. 27, 263):

„Sprecher (Christus), Tritt auf lehrend. Chor aufmerksam aber schwankend. Gesteigerte Lehre. Andrang und Beyfall des Volks, immer im irdischen Sinne. Christus steigert seine Lehre in's Geistige. Das Volk mißversteht ihn immer mehr. Einzug in Jerusalem. Sprecher (drey Apostel). Furcht vor Gefahr. Christus: tröstend, stärkend, ermahnend. Einsames Seelenleiden. Höchste Qual. Sprecher (Evangelist). Kurze Erwähnung des physischen Leidens. Tod. Auferstehung. Chor der Engel. Chor der erschreckten Wächter. Chor der Frauen. Chor der Jünger. Das Irdische fällt alles ab, das Geistige steigert sich bis zur Himmelfahrt und zur Unsterblichkeit.“

Alles was Goethe über den ewigen Juden in Dichtung und Wahrheit entwickelt, charakterisiert sich somit als Spiegelung seines Verhältnisses zu Jacobi, das eben grell durch den Streit mit Schelling beleuchtet worden war. Der Dichter hat hier und im folgenden keine bewußte Geschichtsfälschung begangen — er nannte ja vorsichtig auch die Geschichte seines Lebens: „Wahrheit und Dichtung“ — aber er war sich seines eigentümlichen Verfahrens bis zu einem gewissen Grade doch bewußt („Dichtung und Wahrheit“ III, 14): „Ein Gefühl aber, das bei mir gewaltig überhand nahm, und sich nicht wundersam genug äußern konnte, war die Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in Eins: eine Anschauung, die etwas Gespenstermäßiges in die Gegenwart brachte. Sie ist in vielen meiner größeren und kleinern Arbeiten ausgedrückt und wirkt im Gedicht

immer wohlthätig, ob sie gleich im Augenblick, wo sie sich unmittelbar am Leben und im Leben selbst ausdrückte, jedermann seltsam, unerklärlich, vielleicht unerfreulich scheinen mußte.“ (28, 284.)

§ 4.

Prometheus.

Innerhalb des langen Satzes 28, 310, Zeilen 9—17, sucht Goethe im Anfang auseinanderzusetzen wie es kam, daß der ewige Jude „zwar geendigt, aber nicht abgeschlossen“ worden ist. Zum Schluß geht der Dichter dann zu Prometheus über.

Auch hier liegen die Verhältnisse ähnlich so wie vorhin. Dichtung und Wahrheit sagt freilich nichts Genaues über den Plan, aber an Zelter schrieb Goethe am 11. Mai 1820 (33, 27f.): „Wunderlich genug daß jener, von mir selbst aufgegebene und vergessene Prometheus grade jetzt wieder auftaucht [1]). Der bekannte Monolog, der in meinen Gedichten steht, sollte den dritten Act eröffnen. Du erinnerst dich wohl kaum, daß der gute Mendelssohn an den Folgen einer voreiligen Publication desselben gestorben ist.“

Erich Schmidt zweifelt, daß dem Ganzen ein Gesamtplan zugrunde lag (Goethes Prometheus, 16); er hält mit Recht die Einfügung des Monologes für unorganisch. Diese Ansicht wird gestützt, wenn man sich Dichtung und Wahrheit genauer ansieht.

Dem „Ewigen Juden“ wie „Prometheus“ liegt jedesmal derselbe Gedanke in Dichtung und Wahrheit zugrunde.

Zu ersteren hieß es 28, 306: „Mich hatte der Lauf der vergangenen Jahre unablässig zu Übung eigener Kraft auf-

---

[1]) Die Urschrift war in den Besitz der Frau von Stein gekommen. Dann gelangte sie nach Straßburg und schließlich auf dem Umwege über Rußland 1819 nach Goethe zurück. (Vergleiche darüber E. Schmidt, Goethes Prometheus. Goethe-Jahrbuch XX, 8).

gefordert, in mir arbeitete eine rastlose Thätigkeit, mit dem besten Willen, zu moralischer Ausbildung. Die Außenwelt forderte, daß diese Thätigkeit geregelt und zum Nutzen anderer gebraucht werden sollte, und ich hatte diese große Forderung in mir selbst zu verarbeiten."

Die Einleitung zu dem Abschnitt Prometheus führt nur das etwas ausführlicher aus (28, 310f.): „Das gemeine Menschenschicksal, an welchem wir alle zu tragen haben, muß denjenigen am schwersten aufliegen, deren Geisteskräfte sich früher und breiter entwickeln. Wir mögen unter dem Schutz von Eltern und Verwandten emporkommen, wir mögen uns an Geschwister und Freunde anlehnen, durch Bekannte unterhalten, durch geliebte Personen beglückt werden, so ist doch immer das Final, daß der Mensch auf sich zurückgewiesen wird, und es scheint, es habe sogar die Gottheit sich so zu dem Menschen gestellt, daß sie dessen Ehrfurcht, Zutrauen und Liebe nicht immer, wenigstens nicht gerade im dringenden Augenblick, erwidern kann. Ich hatte jung genug gar oft erfahren, daß in den hilfsbedürftigsten Momenten uns zugerufen wird: Arzt hilf dir selber! und wie oft hatte ich nicht schmerzlich ausseufzen müssen: Ich trete die Kelter allein."

Chronologisch wertvoll ist die Tatsache, daß fast dieselben Worte, freilich in ganz anderem Zusammenhange, in den Briefen an Knebel wiederkehren (24, 44): „Ich negoziire jetzt mit mir selbst wegen der Aufführung (Griesens Zenobia); ich kann niemand deshalb weder um Rath fragen, noch ein Zu- oder Abstimmen vernehmen: denn zuletzt, wenn es zur Ausführung kommt, trete ich doch die Kelter allein." (24. Novbr. 1813.) Ein Jahr später (9. Novbr. 1814) schreibt der Dichter wieder an denselben Freund (25, 75): „Wenn man mehrere Hunderte näher, Tausende ferne beobachtet, so muß man sich gestehen, daß am Ende jeder genug zu thun hat, sich einen Zustand einzuleiten, zu erhalten, und zu fördern; man kann niemanden meistern, wie er dabey zu Werke gehen soll, denn am Ende bleibt es ihm doch

allein überlassen wie er sich im Unglück helfen und im Glücke finden kann.“

Auch in der Charakteristik Klingers ist derselbe Gedanke nur auf einen konkreten Fall bezogen (28, 254): „Er hatte nicht mit sich selbst, aber außer sich mit der Welt des Herkommens zu kämpfen, von deren Fesseln der Bürger von Genf uns zu erlösen gedachte. Weil nun, in des Jünglings Lage, dieser Kampf oft schwer und sauer ward, so fühlte er sich gewaltsamer in sich zurückgetrieben, als daß er durchaus zu einer frohen und freudigen Ausbildung hätte gelangen können: vielmehr mußte er sich durchstürmen, durchdrängen; daher sich ein bitterer Zug in sein Wesen schlich, den er in der Folge zum Theil gehegt und genährt, mehr aber bekämpft und besiegt hat.“

Die Zitate zeigen, daß Goethe ein und denselben Gedanken mehrfach hin- und herwarf. Die Modifikation erklärt sich aus der jeweiligen Beschaffenheit des Gegenstandes, durch den ein und dieselbe Idee verkörpert werden soll. Prometheus ist wie der ewige Jude, Klinger und wie wir später noch sehen werden Mahomet eine Charaktertype in Dichtung und Wahrheit, die unter den Begriff des Dämonischen fällt und dort am deutlichsten auf Spinoza weist.

Außerhalb des Rahmens dieser Betrachtung liegt „jenes Gedicht, das in der deutschen Literatur bedeutend geworden, weil dadurch veranlaßt, Lessing über wichtige Punkte des Denkens und Empfindens sich gegen Jacobi erklärte.“ [1])

Und doch war dies Zitat schließlich der Grund, weshalb der Monolog bis auf Suphan (164) in dem „Geruch des

---

[1]) Vgl. Er. Schmidt, G. J. B. XX, 19: „Es geschah in Wolfenbüttel am 6. Juli 1780, daß Jacobi dieses Gedicht aus seiner Brieftasche zog und Lessing mit den Worten überreichte: er, der so viel Ärgernis gegeben, solle nun selbst eins nehmen; Lessing aber erklärt: ‚Ich find es gut, es gefällt mir sehr‘, er habe dies Wagnis gegen die außerweltliche Gottheit lang aus erster Hand .... und so knüpft sich an Goethes aufrührerische Verse jenes berühmte revolutionäre Gespräch über Spinoza, dessen Goethes Briefe wie seine Lebensgeschichte gern und stolz gedenken.“

Spinozismus“ stand. Goethe hat wohl selbst am wenigsten gewußt, daß in dem Gedicht spinozistische Gedanken stecken sollen. Leise Zweifel spricht jedenfalls der Satz aus: „Ob man uns wohl, wie auch geschehen, bei diesem Gegenstande philosophische, ja religiöse Betrachtungen anstellen kann, so gehört er doch ganz eigentlich der Poesie.“ (28, 313.)

Die Deutung: „Die Titanen sind die Folie des Polytheismus, so wie man als Folie des Monotheismus den Teufel betrachten kann; doch ist dieser so wie der einzige Gott, dem er entgegensteht, keine poetische Figur“, erinnert in der wenn auch seltsamen Gegenüberstellung von Polytheismus und Monotheismus an den Brief vom 6. Jan. 1813 an Jacobi: „Als Dichter und Künstler bin ich Polytheist, Pantheist hingegen als Naturforscher, und eins so entschieden als das andere. Bedarf ich eines Gottes für meine Persönlichkeit, als sittlicher Mensch, so ist dafür auch schon gesorgt.“ (23, 226.)

Anders, als daß man bei jener merkwürdigen Stelle eben diese Association annimmt, wird man sie schwerlich erklären können. Dafür spricht auch noch folgende Schematisierung jener Briefstelle auf einem Zettel von Goethes eigener Hand für die naturwissenschaftlichen Schriften 11, 374: „Wir sind

Naturforschend,	Dichtend,	Sittlich,
Pantheisten,	Polytheisten,	Monotheisten.“

Symbolisch finden wir diese Dreiteilung in den drei Ehrfurchten wieder, bei denen die Reihenfolge auch den Wert bezeichnet. Die Entsagenden, die sich von dem „Ewigen“, „Nothwendigen“, „Gesetzlichen“ überzeugt haben (D. u. W. III, 16. 29, 10), unterweisen ihre Schüler in der Ehrfurcht vor dem was über uns ist (Wilhelm Meisters Wanderjahre II, 1 (24, 243), das heißt im Monotheismus; die zweite Stufe in der Ehrfurcht vor dem „was uns gleich ist“, in der Religion der Naturforscher, der Philosophen. Der höchste Grad ist die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, er kommt dem Polytheismus der Dichter gleich.

Goethe behauptet aber er sei Pantheist, Polytheist und Monotheist zugleich; aus allen drei Ehrfurchten läßt er die höchste Ehrfurcht, die vor sich selbst entstehen.

Das heißt, die Zöglinge der pädagogischen Provinz sollen zu Spinozisten[1]) erzogen werden.

§ 5.

Mahomet.[2])

Ähnlich wie „Der ewige Jude“ und „Prometheus“ verhält sich das Fragment Mahomet zu dem was Goethe hierüber in Dichtung und Wahrheit gesagt hat.

In der Handschrift des Fragmentes (39, 430f.) stehen einige Koranzitate, die Goethe aus Marraccius übersetzte. Ein Vergleich zeigt, daß der Monolog nichts weiter ist, als eine rhythmisierte Koran-Stelle. Andere Zitate sind in der einzigen Prosaszene verstreut. Dazu kommen noch zwei Stellen aus der „vita Mahumeti“ des Marraccius und eine Lectürefrucht von der Shakespeareschen Hexenscene in Macbeth. Von einem planvollen Aufbau ist kaum etwas zu spüren. Wohl erkennt man eine Hinwendung zum Monotheismus, doch ist das nicht Goethes Verdienst, er entnahm

---

[1]) Vgl. Ethik IV, Lehrsatz 36: Die verstandesmäßige Liebe zu Gott ist Gott selbst, womit sich Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die unter der Form der Ewigkeit betrachtete Wesenheit des menschlichen Geistes erklärt werden kann d. h. die verstandesmäßige Liebe des Geistes zu Gott ist ein Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt.

Anmerkung: Weil sodann das Wesen unseres Geistes blos in der Erkenntniß besteht, deren Uranfang und Grundlage Gott ist (nach L. 15. Th. 1 und Anm. zu L. 47, Th. 2) so wird uns hieraus klar, wie und auf welche Weise unser Geist nach seinem Wesen und Dasein aus göttlicher Natur folgt und beständig davon abhängt.

[2]) Im Wesentlichen ist dieser Abschnitt ein Referat über meine Dissertation. Die Arbeit ist neuerdings ergänzt worden durch Minor: „Goethes Mahomet“, Jena 1907. M. weist nach, daß Goethe auch die deutsche Übersetzung von Meyerlin gekannt haben muß.

Beide Abhandlungen wurden gleichzeitig in der „Deutschen Literaturzeitung“ N. 42 (19. Oktober 1907) von Th. Vogel rezensiert. V. lehnt ebenso wie Minor die von mir aufgestellte Jacobi-Hypothese ab.

das aus dem Koran, den er so stark benutzte, daß er den Helden für europäische Begriffe in einer unmöglichen Situation läßt. Es ist Nacht, gestirnter Himmel, die Sterne gehen auf und unter. Dabei „glüht" zeitweise die Sonne, die dann auch wieder verschwindet. Außerdem ist Mahomet sowohl bei Goethe als auch in der Quelle sehr jung, er hat noch eine Pflegemutter bei sich, die für seine zarte Jugend fürchtet.

Als nun Goethe Dichtung und Wahrheit schrieb, war für ihn das Fragment verloren. Es befand sich in dem Besitze der Frau von Stein, wo es erst 1846 wieder von Schöll entdeckt wurde.

Daher erklären sich auch stärkere Widersprüche, als in bezug auf den ewigen Juden und Prometheus festgestellt werden konnten.

Goethe war durch Voltaires und Ölsners Mahomet[1]) nur auf das Mannesalter seines Helden konzentriert, er redet nur noch von einem Familienvater und Karawanenführer. Das steht aber im Widerspruch zum Fragment, wo Mahomet unter der Obhut seiner Pflegemutter steht.

Die richtige Rekonstruktion des Monologes war dem Dichter mit Hilfe von Ölsners Buche möglich, denn dieser zitiert den Koran auch nach Marraccius, Goethes Quelle in Frankfurt. Goethes Behauptung, daß er zu dem Plan des Mahomet durch den Verkehr mit Lavater und Basedow angeregt sei, wird durch die allgemein bekannte Tatsache widerlegt, daß „Mahomets Gesang", der den Höhepunkt der Tragödie bezeichnen sollte, schon ein halbes Jahr eher gedruckt war, als der Dichter die beiden Propheten überhaupt kennen lernte.

Wenn Goethe ferner am 18. April 1823 (37, 21) an C. F. v. Reinhardt in bezug auf Ölsners Mahomet schreibt:

---

[1]) 1810 in Frankfurt a. M. deutsch erschienen. Das Buch war vorher schon 1809 unter dem Titel: „Des Effets de la Religion de Mahomet" von der französischen Akademie preisgekrönt worden.

Ölsner faßt Mahomets Prophetentum ähnlich auf wie Goethe. Das Nähere habe ich in meiner Dissertation auseinandergesetzt.

„seine Schrift über Mahomed ist mir längst bekannt und traf vollkommen mit der Idee zusammen, die ich mir von dem außerordentlichen Manne gemacht, als ich ihn zum Helden einer Tragödie mir ausersehen“, so kann die Zeitangabe, die in dem letzten Satz steht, auch nicht 1772, 73 oder 74 bedeuten[1]), denn das Buch ist 1810 erst deutsch, 1809 französisch erschienen, eher konnten sich also beider Gedanken nicht begegnen.

Alle Momente sprechen dafür, daß die Konzeption des Planes in die Zeit der Entstehung von Dichtung und Wahrheit fällt. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß Ansätze[2]) dazu schon vor jenem Philosophenstreit vorhanden sind.

Hierzu rechne ich zwei Briefstellen, die eher auf Kant als auf Spinoza weisen.

Am 10. Februar 1798 schrieb Goethe an Schiller (13, 60): „Wie sehr der Mensch genöthigt ist, um sein einzelnes einseitiges, ohnmächtiges Wesen nur zu etwas zu machen, gegen Verhältnisse, die ihm widersprechen, die Augen zuzuschließen und sich mit der größten Energie zu sträuben, glaubt man seiner eignen Anschauung nicht, und doch liegt auch hiervon der Grund in dem Tiefern, Bessern der menschlichen Natur, da er praktisch immer constitutiv seyn muß und sich eigentlich um das was geschehen könnte nicht zu bekümmern hat, sondern um das was geschehen sollte. Nun ist aber das letzte immer eine Idee, und er ist conkret im conkreten Zustande; nun geht es in ewigem Selbstbetrügen fort, um dem Conkreten die Ehre der Idee zu verschaffen.“ [3])

---

[1]) Wie Minor a. a. O. S. 25 annimmt.

[2]) Die ich bei der Dissertation allerdings übersehen habe; es sind die beiden Briefe an Schiller, die Zitate aus dem Aufsatze über Newton und die erste Charakteristik Lavaters in D. u. W.

[3]) Kant. Kritik der reinen Vernunft II. Teil, II. Abteilung. 1. Buch: „Plato bediente sich des Ausdruckes Idee so, daß man wol sieht, er habe darunter etwas verstanden, was nicht allein niemals von den Sinnen entlehnt wird, sondern welches sogar die Begriffe des Verstandes, mit denen sich Aristoteles beschäftigte, weit übersteigt, indem in der Erfahrung

Derselbe Gedanke kehrt wieder in einem zweiten Brief an Schiller vom 19. Juni 1799 (14, 114): „Verhältnisse nach außen machen unsere Existenz und rauben sie zugleich und doch muß man sehen wie man so durchkommt, denn sich, wie Wieland gethan hat, gänzlich zu isoliren ist auch nicht rathsam." Schärfer formuliert ist das Problem dann in dem Aufsatz über „Newtons Persönlichkeit" (Farbenlehre — hist. Teil 4, 95f.). Goethe bezeichnet dort als das „Hauptfundament" des menschlichen Charakters „das entschiedene Wollen, ohne Rücksicht auf Recht oder Unrecht, auf Gut und Böse, auf Wahrheit oder Irrthum: es ist das, was jede Partei an den ihrigen so höchlich schätzt" (4, 100). Stark nennt Goethe den Charakter, der sich allen äußerlichen Hindernissen mächtig entgegensetzt und seine Eigentümlichkeit, selbst mit Gefahr seine Persönlichkeit zu verlieren, durchzusetzen sucht. „Einen großen Charakter nennt man, wenn die Stärke desselben zugleich mit großen, unübersehlichen, unendlichen Eigenschaften, Fähigkeiten, verbunden ist und durch ihn ganz originelle unerwartete Absichten, Plane und Thaten zum Vorschein kommen" (4, 99). Da nun aber das menschliche Wollen nur ein Teil von dem Wollen der Natur ist, so läßt sich selbst von den besten Charaktern „voraussetzen, daß in der Ausübung das höhere Rechte niemals oder nur durch Zufall gewollt werden kann" (4, 100). „Ängstlich aber ist es anzusehen, wenn ein starker Charakter, um sich selbst getreu zu bleiben, treulos gegen die Welt wird, und um innerlich wahr zu sein, das Wirkliche für eine Lüge erklärt und sich dabei ganz gleichgültig erzeigt, ob man ihn für halsstarrig, verstockt, eigensinnig, oder für lächerlich halte" (4, 102).

---

niemals etwas damit Congruierendes angetroffen wird." — Die Inkongruenz von Idee und Erfahrung kehrt bei Goethe häufig in dem Aufsatz „zur Morphologie" wieder. II. 6; 354, 358: (Wenn man also fragt: wie ist Idee und Erfahrung am besten zu verbinden? so würde ich antworten: praktisch!). An Schopenhauer schrieb Goethe am 28. Januar 1816 (26, 235): „Idee und Erfahrung werden in der Mitte nie zusammentreffen, zu vereinigen sind sie nur durch Kunst und That."

Dies Motiv ist am Mahomet in Dichtung und Wahrheit III, 14 entwickelt: „Nachdem sich also Mahomet selbst bekehrt, theilt er diese Gefühle und Gesinnungen den Seinigen mit; seine Frau und Ali fallen ihm unbedingt zu. Im zweiten Act versucht er selbst, heftiger aber Ali, diesen Glauben in dem Stamme weiter auszubreiten. Hier zeigt sich Beistimmung und Widersetzlichkeit, nach Verschiedenheit der Charakter. Der Zwist beginnt, der Streit wird gewaltsam, und Mahomet muß entfliehn. Im dritten Act bezwingt er seine Gegner, macht seine Religion zur öffentlichen, reinigt die Kaaba von den Götzenbildern; weil aber doch nicht alles durch Kraft zu thun ist, so muß er auch zur List seine Zuflucht nehmen. Das Irdische wächs't und breitet sich aus, das Göttliche tritt zurück und wird getrübt. Im vierten Acte verfolgt Mahomet seine Eroberungen, die Lehre wird mehr Vorwand als Zweck, alle denkbaren Mittel müssen benutzt werden; es fehlt nicht an Grausamkeiten. Eine Frau, deren Mann er hat hinrichten lassen, vergiftet ihn.[1]) Im fünften fühlt er sich vergiftet. Seine große Fassung, die Wiederkehr zu sich selbst, zum höheren Sinne, machen ihn der Bewunderung würdig. Er reinigt seine Lehre, befestigt sein Reich und stirbt“ (28, 296 f.).

Was diese Handlung bedeuten sollte, hatte Goethe schon 28, 294 in bezug auf Basedow und Lavater gesagt, „daß freilich der vorzügliche Mensch das Göttliche, was in ihm ist, auch außer sich verbreiten möchte, dann aber trifft er auf die rohe Welt, und um auf sie zu wirken, muß er sich ihr gleich stellen; hierdurch aber vergibt er jenen hohen Vorzügen gar sehr, und am Ende begibt er sich ihrer gänzlich. Das Himmlische, Ewige wird in den Körper irdischer Absichten eingesenkt und zu vergänglichen Schicksalen mit fortgerissen. Nun betrachtete ich den Lebensgang beider Männer aus diesem Gesichtspunct, und sie

[1]) Dies und das folgende ist teils historisch. Goethe entnahm es aus Marraccius. Das nähere enthält die Dissertation. Siehe auch J. Minor: Goethes Mahomet. Jena 1907, p. 56 f.

schienen mir eben so ehrwürdig als bedauernswerth; denn ich glaubte vorauszusehen, daß beide sich genöthigt finden könnten, das Obere dem Unteren aufzuopfern."

So war Lavater allein schon dreißig Seiten vorher charakterisiert worden 28, 260: „Denn auch er, um so viel früher geboren als wir, ward von dem Freiheits- und Naturgeist der Zeit ergriffen, der jedem sehr schmeichlerisch in die Ohren raunte: man habe, ohne viele äußere Hülfsmittel, Stoff und Gehalt genug in sich selbst, alles komme nur darauf an, daß man ihn gehörig entfalte." — 261: „Weil nun aber unser inneres sittliches Wesen in äußeren Bedingungen verkörpert ist, es sei nun, daß wir einer Familie, einem Stande, einer Gilde, einer Stadt, oder einem Staate angehören, so mußte er zugleich, in so fern er wirken wollte, alle diese Äußerlichkeiten berühren und in Bewegung setzen, wodurch denn freilich mancher Anstoß, manche Verwickelung entsprang."

Wir haben es hier aber keineswegs mit einer historischen Schilderung des Züricher Propheten zu tun. Der vierte Teil von Dichtung und Wahrheit schildert Lavater von ganz anderer Seite. Es ist nur eine von vielen Wiederholungen, die auch der Dichter selbst als solche fühlte. [1]) Der Grundgedanke aller war durch die Lektüre von Spinozas Ethik am klarsten in jenem Brief an Knebel formuliert worden (22, 322) [2]): „Und was das gute Herz, den trefflichen Charakter

---

[1]) An Riemer am 24. Juli 1813 (23, 412): „Sollte übrigens eine Wiederhohlung einer Maxime vorkommen, die nicht eine Amplification oder veränderte Ansicht enthielte; So würden Sie solche wo nicht auslöschen sondern zweckmäsig variiren. Denn ich kann bemerken daß gewisse Hauptbetrachtungen mich leiten. Das ist auch ganz gut, nur muß man es nicht zu oft aussprechen."

[2]) Bezieht sich auf Jacobi. Bemerkenswert ist, daß die Einleitung zu dem Abschnitt Mahomet in D. u. W. III, 14 erst in den biographischen Einzelheiten unter „Jacobi" stand. — Vogel, in der D. Lrt. No. 42, 2663, wirft die Frage auf, mit welchem Recht ich in der Dissertation Basedow hätte in den Hintergrund treten lassen. Hierauf wäre mit der Gegenfrage zu antworten, warum läßt ihn denn Goethe selbst fallen. Das ist aber schon von H. Grimm, Goethe 219, beantwortet worden, worauf ich schon

betrifft, so sage ich nur soviel: wir handeln eigentlich nur gut, insofern wir mit uns selbst bekannt sind[1]); Dunkelheit über uns selbst läßt uns nicht leicht zu, das Gute recht zu thun, und so ist es denn eben so viel, als wenn das Gute nicht gut wäre. Der Dünkel aber führt uns gewiß zum Bösen, ja, wenn er unbedingt ist, zum Schlechten, ohne daß man gerade sagen könnte, daß der Mensch, der schlecht handelt, schlecht sey."

Mit dem letzten Satze steht Goethe aber im Gegensatz zu Spinoza, für den Mahomet ein Betrüger war.[2]) Der Dichter scheint sich dessen auch bewußt gewesen zu sein, von den dämonischen Wesen — zu ihnen gehören auch Prometheus und Mahomet — sagt er (29, 177): „Vergebens, daß der hellere Theil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will. —"

Wie sehr dieses Problem den Dichter beschäftigt, beweisen noch folgende Zitate.

Aus der „Legende" (3, 10f.) gehört hierher:

> „Und so soll ich die Bramane,
> mit dem Haupt im Himmel weilend,
> Fühlen Paria dieser Erde
> Niederziehende Gewalt."[3])

---

hinwies, Mahomet-Problem 47 Anm. 15. — Basedow dient nur als Kontrastfigur.

[1]) Die Stelle der Ethik IV, 23, 24 war oben S. 5 Anm. 2 schon ausgezogen worden.

[2]) Brief an J. O. „— während sich doch deutlich aus ihnen ergibt, daß er ein Betrüger war, daß er jene Freiheit durchaus aufhebt, die die allgemeine durch das natürliche und das prophetische Licht geoffenbarte Religion gestattet, und wovon ich gezeigt, daß sie durchaus gestattet werden müsse." —

[3]) Und Goethes Kommentar hierzu 41, 2, 101: „Nun aber besitzt die bisher von allem Heiligen, von jedem Tempelbezirk abgeschlossene Kaste eine selbsteigne Gottheit, in welcher das Höchste, dem Niedrigsten eingeimpft, ein furchtbares Drittes darstellt, daß jedoch zu Vermittelung und Ausgleichung beseligend einwirkt." (Für das andere Motiv des Gedichtes: das Kristallisieren des Wassers in der Hand unschuldiger Frauen, (der Dichter im Divan 6, 22), vergleiche man A. Leitzmann, Euphorion XIII, 559, er weist auf Grimm).

Ein Nachklang zum Schluß des 14. Buches ist die Charakteristik Klopstocks (28, 332): „Ein solcher Mann unterwindet sich der schweren Aufgabe, zugleich seine eigene Würde und die Würde eines Höheren, dem er Rechenschaft schuldig ist, durchzuführen, seinen eigenen Vortheil neben dem viel wichtigeren eines Fürsten, ja ganzer Staaten zu befördern, und sich in dieser bedenklichen Lage vor allen Dingen den Menschen gefällig zu machen."

Auch bei dem Bericht von Stillings verunglückter Augenoperation dachte Goethe an das Mahomet-Motiv. Unter den Vorarbeiten zum vierten Teil von Dichtung und Wahrheit finden sich einige Zettel von des Dichters Hand. Einer enthält (29, 200, Zeile 4): „Erweckungen. Sinnesänderung. Gewahr werden von großen Maximen, Gewahr werden der moralischen Kraft. Äußere Umstände. Zeichen. Wunder. Umgekehrte Sinnesänderungen aus dem Guten in's Böse. Seltner." Das wiederholt sich 204 und besonders 206[1]): „Wovon sie sich am liebsten unterhielten sind die sogenannten Erweckungen, Sinnesänderung[en] denen wir ihren sittlichen Werth nicht absprechen, es sind eigentlich was man Apercus nennt ein Gewahrwerden einer großen Maxime das immer das Werck eines Ge ein genialisches Werck Operation *(sic!)* ist. Man kommt durch Anschauen dazu nicht durch Lehre noch Überlieferung. Es ist hier [hier *nach* das] das gewahrwerden der moralischen Kraft die im Glauben anckert und so in stolzer Sicherheit sich empfinden [„empfinden" *doppelt*] wird. Ein solches Apercu giebt dem Entdecker die größte Freude, weil es [es *nach zwei gestrichenen und unleserlichen Worten* wie sie einen *oder* seinen?] auf ein Unendliches hindeutet. Es bedurfte keiner Zeit zur Überzeugung

En peu d'heure
Dieu labeure.

---

[1]) Das Zitat ist wörtlich mit allen Entstellungen abgeschrieben.

Äusere Anstöße, manchmal seltsames Losbrechen wie Zeichen und Wunder Rückfall öfter Umgekehrte Sinnes Änderungen aus dem Guten ins beharrliche Böse sind selten aber *[dann unleserliches Wort]* Beyspiele gehäßig —."

Zu diesen „Beispielen" gehörte nicht bloß Lavater, Jacobi, Newton[1]), Goethe drückte im „Mahomet" seinen Unmut über die ganze gelehrte Welt aus, soweit sie „Secte", Schule, bildete. Die Klagen über „Retardationen, Praeoccupationen, Priorität" usw. hallen in seinen Briefen jener Zeit immer wieder (25, 243; 27, 220; 29, 9; 31, 78). Er widmete diesem leidigen Kapitel sogar einen besonderen Aufsatz („Meteore am literarischen Himmel." Naturw. Schr. 11, 246f.), der das Echo ist zu jenem „Pereat allen Andringlingen" in Dichtung und Wahrheit III, 12 (28, 163.)

Im späteren Alter sprach er es geradezu aus: „in den Wissenschaften ist alles ethisch, die Behandlung hängt vom Charakter ab." (Tageb. 13, 30, vgl. auch Briefe 37, 185.)

Wie schwer es jedoch ist diesen zu bewahren, erkannte auch Goethe: „Unglücklich ist immer derjenige der sich in Corporationen einläßt." (Naturw. Schr. 11, 374.) Siehe auch Maximen und Refl. S. d. G.-G. XXI, 285 Nr. 1383: Unglücklich ist immer derjenige, der sich in Corporationen einläßt.

---

[1]) Naturw. Schr. 4, 101: „— so verringert es die große Hochachtung, die wir für Newton hegen, nicht im geringsten, wenn wir behaupten: er sei als Mensch, als Beobachter in einen Irrthum gefallen und habe als Mann von Charakter, als Sectenhaupt seine Beharrlichkeit eben dadurch am kräftigsten bethätigt, daß er diesen Irrthum, trotz allen äußern und innern Warnungen, bis an sein Ende fest behauptet, ja immer mehr gearbeitet und sich bemüht ihn auszubreiten, ihn zu befestigen und gegen alle Angriffe zu schützen.

Und hier tritt nun ein ethisches Hauptrătsel ein, das aber demjenigen, der in die Abgründe der menschlichen Natur zu blicken wagte, nicht unauflösbar bleibt."

Einen wertvollen Beitrag bringen noch die Paralipomenen zu 1—5: „Was ist denn Preßfreyheit nach der jedermann so schreyt und seufzt wenn ich nicht sagen darf, daß Newton sich in seiner Jugend selbst betrog und sein ganzes Leben anwendete diesen Selbstbetrug zu perpetuiren" (5, 2; 376).

v. Humboldt darf von allem nichts melden, als was in Paris gilt. Was soll denn da aus dem werden, was wir Wissen und Wissenschaft nennen? In hundert Jahren wird es ganz anders aussehen.

Der Gedanke ist breiter dargelegt in der „Vorbetrachtung zur Naturwissenschaft“ überhaupt (1823) (13, 405): „Die höchste Kultur aber, welche diesen letzten Zeiten gegönnt seyn möge, erwiese sich wohl darin, daß alles Würdige, dem Menschen eigentlich Werthe, in verschiedenen Formen neben einander müßte bestehen können und daß daher verschiedene Denkweisen, ohne sich verdrängen zu wollen, in einer und derselben Region ruhig neben einander fortwandelten.

Freylich kann dies von irdischen Verhältnissen keineswegs gelten: denn in der eigentlichen Erdenwelt wirken zwey mächtige Parteyen, wovon die eine das herkömmliche Regiment behalten und behaupten, die andere es ergreifen und sich zueignen möchte; beyde werden einander noch genugsam zu schaffen machen.

Alles aber was sich aufs Ewige bezieht und uns im Erdenleben als Bild- und Gleichniß des Unvergänglichen vorschwebt, sollte sich von Rechtswegen außer Streit setzen, obgleich auch hier manches Hinderniß obwaltet. Denn, indem wir durch unsere Denk- und Empfindungsweise auch äußere Verhältnisse gründen, eine Gesellschaft um uns bilden, oder uns an sie anschließen, so wird ein Inneres zum Äußerlichen; ein solches, wohl aufgenommen oder feindlich bestritten, muß erhalten, es muß vertheidigt werden, und so sind wir auf einmal vom Geistlichen ins Weltliche, vom Himmlischen ins Irdische und vom ewigen Umwandelbaren in das zeitliche Wechselhafte zurückgezogen.“[1])

[1]) Vgl. „Maximen und Reflexionen“ S. d. G.-G. XXI, 247 No. 1185: „In Wissenschaften, sowie auch sonst, wenn man sich über das Ganze verbreiten will, bleibt zur Vollständigkeit am Ende nichts übrig als Wahrheit für Irrthum, Irrthum für Wahrheit gelten zu machen. Er kann nicht

In heiterer Wendung ist schließlich dasselbe noch einmal Dichtung und Wahrheit IV, 16 wiederholt (29, 22): „Ein geistreicher Franzos hat schon gesagt: wenn irgend ein guter Kopf die Aufmerksamkeit des Publicums durch ein verdienstliches Werk auf sich gezogen hat, so thut man das Möglichste um zu verhindern, daß er jemals dergleichen wieder hervorbringt.

Es ist so wahr: irgend etwas Gutes, Geistreiches wird in stiller abgesonderter Jugend hervorgebracht, der Beifall wird erworben, aber die Unabhängigkeit verloren; man zerrt das concentrirte Talent in die Zerstreuung, weil man denkt, man könne von seiner Persönlichkeit etwas abzupfen und sich zueignen."

§ 6.

Das Dämonische[1]).

„Denn jedes Äusserste führt sie, die alles
Begrenzt und bindet, zur Natur zurück,
Sie sieht den Menschen in des Lebens Drang
Und wälzt die größere Hälfte seiner Schuld
Den unglückseligen Gestirnen zu."

Welchen Anteil Goethe an dem obigen Schillerschen Zeilen hat, kann man aus einem Briefe vom 8. Dezember 1798 an Schiller erkennen: „Ich halte nach vielfältiger Überlegung das astrologische Motiv für besser als das neue.

---

alles selbst untersuchen, muß sich an Überlieferung halten und, wenn er ein Amt haben will, den Meinungen seiner Gönner fröhnen. Mögen sich die sämmtlichen akademischen Lehrer hiernach prüfen." Ferner 119 No. 553.

[1]) Über den Begriff des Dämonischen bei Goethe gibt es einen Aufsatz von H. v. Schöler in den Grenzboten 1902 II, 319, 364. Die Beziehung zu Spinoza, die er andeutete, ist mit Unrecht als Vermutung zurückgewiesen (J. B. f. D. L. 1905, 566).

Ein Mangel liegt aber darin, daß S. faßt nur Zeugnisse von Eckermann verwertet, der sehr oft Goethe abschreibt, oder Gespräche Sorets als seine eigenen veröffentlichte. (A. Burkhardt, Sorets Gespräche mit Goethe. Weimar 1905. Einleitung.)

Der astrologische Aberglaube ruht auf dem dunkeln Gefühl eines ungeheuren Weltganzen. Die Erfahrung spricht, daß die nächsten Gestirne einen entschiedenen Einfluß auf Witterung, Vegetation u. s. w. haben, man darf nur stufenweise immer aufwärts steigen und es läßt sich nicht sagen wo diese Wirkung aufhört. Findet doch der Astronom überall Störungen eines Gestirns durchs andere. Ist doch der Philosoph geneigt, ja genöthigt eine Wirkung auf das Entfernteste anzunehmen. So darf der Mensch im Vorgefühl seiner selbst nur immer etwas weiter schreiten und diese Einwirkung auf's sittliche, auf Glück und Unglück ausdehnen. Diesen und ähnlichen Wahn möchte ich nicht einmal Aberglauben nennen, er liegt unserer Natur so nahe, ist so leidlich und läßlich als irgend ein Glaube." (13, 331).

Dies dunkle Gefühl des ungeheuren Weltganzen hat Goethe auch beim Magnetismus (Tagebuch 3, 367). Aber das „Wunderbare" hört für ihn auf sobald es in den „Complex der Erscheinungswelt tritt." (Brief an W. Hufelandt, 5. September 1817. 28, 242.)

Der Dichter wußte, daß manche seiner Zeitgenossen, erwähnt sind Gaßner, Mesmer, Lavater, diesen Namenlosen einen „religiosen Werth" beilegten. (Briefe 33, 124). In Dichtung und Wahrheit nennt er es das „Dämonische". (29, 174.)

Definiert wird es in folgendem: „Es war nicht göttlich, denn es schien unvernünftig; nicht menschlich, denn es hatte keinen Verstand; nicht teuflisch, denn es war wohlthätig; nicht englisch, denn es ließ oft Schadenfreude merken." (29, 174.) Was aber trotz aller Negationen übrig bleibt, erfährt man an konkreten Fällen. Es „manifestirt" sich „in allem Körperlichen und Unkörperlichen" (29, 176). „Aufs merkwürdigste" aber „bei den Thieren" (29, 176) Pflanzen werden hier im zwanzigsten Buch nicht ausdrücklich erwähnt, sie fallen aber unter den Begriff des „Körperlichen".

Mit der ganzen Abhandlung über das „Dämonische" griff Goethe nur auf das sechzehnte Buch von Dichtung

und Wahrheit zurück, hier war schon breiter dargelegt, was später zusammengefaßt wurde.

Zu dem obigen Citate vergleiche man 29, 12f.: „Wenn sich in Thieren etwas Vernunftähnliches hervorthut, so können wir uns von unserer Verwunderung nicht erholen; denn ob sie uns gleich so nahe stehen, so scheinen sie doch durch eine unendliche Kluft von uns getrennt und in das Reich der Nothwendigkeit verwiesen. Man kann es daher jenen Denkern nicht übel nehmen, welche die unendlich kunstreiche, aber doch genau beschränkte Technik jener Geschöpfe für ganz maschinenmäßig erklärten.

Wenden wir uns zu den Pflanzen, so wird unsere Behauptung noch auffallender bestätigt. Man gebe sich Rechenschaft von der Empfindung, die uns ergreift, wenn die berührte Mimosa ihre gefiederten Blätter paarweise zusammenfaltet und endlich das Stielchen wie an einem Gewerbe niederklappt.[1]) Noch höher steigt jene Empfindung, der ich keinen Namen geben will, bei Betrachtung des *Hedysarum gyrans*, das seine Blättchen, ohne sichtlich äußere Veranlassung, auf- und niedersenkt, und mit sich selbst wie mit unsern Begriffen zu spielen scheint. Denke man sich einen Pisang, dem diese Gabe zugetheilt wäre, so daß er die

---

[1]) Goethe hat hierzu besondere Studien gemacht. Vgl. Brief an Nees v. Esenbeck, 23. Juli 1820 (33, 126). „In diesen Tagen hat mich das *Mesembryanthemum bicolor* sehr angenehm überrascht. Bey trüben Tagen war es heraufgekommen, die Blüthe stand geschlossen und unscheinbar, bis sich der ersten kräftigen Morgensonne sämmtliche Strahlenkronen entgegen breiteten, als wenn sie ihre Verwandtschaft mit dem himmlischen Gestirn recht zur Schau tragen wollten. Zu gleicher Zeit erhielt ich Ihren werthen Brief und konnte also Ihren ausgesprochenen Gedanken nicht abhold seyn.

Ferner darf ich nicht vergessen, daß ich meine zur Monographie leitenden Versuche mit dem *Bryophyllum calycinum* immer fortsetze, mein Sohn interessirt sich gleichfalls dafür und mehrere Freunde, denen ich Exemplare mitgetheilt, Sonderbar genug ist es, wie diese Pflanze sich unter veränderten Umständen augenblicklich modificirt und ihre Allpflanzenschaft durch Dulden und Nachgiebigkeit, so wie durch gelegentliches übermüthiges Vordringen auf das wundersamste zu Tag legt. Warum ich leidenschaftlich diesem Geschöpfe zugethan bin, versteht niemand besser als Sie.“

ungeheuren Blätterschirme für sich selbst wechselsweise niedersenkte und aufhübe, jedermann, der es zum erstenmal sähe, würde vor Entsetzen zurücktreten. So eingewurzelt ist bei uns der Begriff unsrer eignen Vorzüge, daß wir ein- für allemal der Außenwelt keinen Theil daran gönnen mögen; ja daß wir dieselben, wenn es nur anginge, sogar unsres Gleichen gerne verkümmerten."

Was das alles heißen soll, war schon im vorigen Abschnitt (29, 12) gesagt worden: „Die Natur wirkt nach ewigen, nothwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte [1]). Alle Menschen sind hierin unbewußt vollkommen einig. Man bedenke, wie eine Naturerscheinung, die auf Verstand, Vernunft, ja auch nur auf Willkür deutet, uns Erstaunen, ja Entsetzen bringt."

Daß dies auf Spinoza weist [1]), daran zweifelt niemand; Goethe selbst hat es ja auch in dem kurz vorhergehenden Satze gesagt: „In wie fern mir aber die Hauptpunkte jenes Verhältnisses zu Spinoza unvergeßlich geblieben sind, indem sie eine große Wirkung auf die Folge meines Lebens ausübten, will ich so kurz und bündig als möglich eröffnen und darstellen." Zu jenem Satze: „Die Natur wirkt nach ewigen, nothwendigen, dergestallt göttlichen Gesetzen, daß

---

[1]) Ethik I, 17: „Gott handelt blos nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen.

Beweis: Das aus der bloßen Notwendigkeit der göttlichen Natur oder (was dasselbe ist) aus den bloßen Gesetzen seiner Natur schlechthin Unendliches folge, haben wir L. 16 gezeigt, und L. 15 bewiesen, daß nichts ohne Gott sein noch begriffen werden kann, sondern daß alles in Gott ist. Deshalb kann nichts außer ihm sein, wodurch er zum Handeln bestimmt oder gezwungen werde und folglich handelt Gott blos nach den Gesetzen seiner Natur und von niemand gezwungen.

1. Folgesatz: Hieraus folgt erstens, daß es keine Ursache gibt, welche Gott äußerlich oder innerlich außer der Vollkommenheit seiner eigenen Natur zum Handeln bewegt.

2. Folgesatz: Es folgt zweitens das Gott allein freie Ursache ist. Denn Gott allein ist nach der bloßen Nothwendigkeit seiner Natur da (nach L. 11 und Zusatz zu L. 14) und handelt nach der bloßen Notwendigkeit seiner Natur (nach obigem Lehrsatze), und deshalb ist er allein (nach Def. 7) freie Ursache."

die Gottheit selbst daran nichts ändern könnte," haben wir aber eine Wiederholung in dem: *„Nemo contra deum nisi deus ipse."* (29, 177.)

Beide Sätze haben in Dichtung und Wahrheit im 16. und 20. Buche jedesmal gleiche Vordersätze. Es stimmt nicht nur der zweimalige Vergleich der anorganischen und organischen Welt, insbesondere wird auch der Mensch im 16., wie auch im 20. Buch zur Erläuterung herangezogen.

Vorn hieß es nach der Erwähnung von Tieren und Mimosen (29, 13): „Ein ähnliches Entsetzen überfällt uns dagegen, wenn wir den Menschen unvernünftig[1]) gegen allgemein anerkannte sittliche Gesetze, unverständig gegen seinen eignen und fremden Vortheil handeln sehen. Um das Grauen loszuwerden, das wir dabei empfinden, verwandeln wir es sogleich in Tadel, in Abscheu und wir suchen uns von einem solchen Menschen entweder wirklich oder in Gedanken zu befreien." [2])

Im 20. Buch wird (29, 176) an die Phänomene der Körperlichen und Unkörperlichen Welt insbesondere bei Tieren erinnert, um dann fortzufahren: „Am furchtbarsten aber erscheint dieses Dämonische, wenn es in irgend einem Menschen überwiegend hervortritt. Während meines Lebensganges habe ich mehrere theils in

---

[1]) Schriften d. G.-G. 21, 69 No. 367: „Es ist nichts schrecklicher als eine thätige Unwissenheit" und 116 No. 542, Lessing, der mancherlei Beschränkung unwillig fühlte, läßt eine seiner Personen sagen: „Niemand muß müssen." Ein geistreicher frohgesinnter Mann sagte: „Wer will, der muß." Ein Dritter, freilich ein Gebildeter, fügte hinzu: „Wer einsieht, der will auch." Und so glaubte man den ganzen Kreis des Erkennens, Wollens und Müssens abgeschlossen zu haben. Aber im Durchschnitt bestimmt die Erkenntniss des Menschen, von welcher Art sie auch sei, sein Thun und Lassen; deswegen auch nichts schrecklicher ist, als die Unwissenheit handeln zu sehen.

[2]) Der nächste Abschnitt beginnt: „Diesen Gegensatz, welchen Spinoza so kräftig heraushebt" — gemeint ist Ethik IV, 23, 24 — Die ganze Stelle ist eine Anspielung auf das Mahomet-Problem, daß auch an Newton entwickelt war (4, 100): Ängstlich aber ist es anzusehen, wenn ein starker Charakter, um sich selbst getreu zu bleiben, treulos gegen die Welt wird."

der Nähe, theils in der Ferne beobachten können. Es sind nicht immer die vorzüglichsten Menschen, weder an Geist noch an Talenten, selten durch Herzensgüte sich empfehlend; aber eine ungeheure Kraft geht von ihnen aus, und sie üben eine unglaubliche Gewalt über alle Geschöpfe, ja sogar über die Elemente, und wer kann sagen, wie weit sich eine solche Wirkung erstrecken wird? Alle vereinten sittlichen Kräfte vermögen nichts gegen sie; vergebens, daß der hellere Theil der Menschen sie als Betrogene oder als Betrüger verdächtig machen will, die Masse wird von ihnen angezogen. Selten oder nie finden sich Gleichzeitige ihres Gleichen, und sie sind durch nichts zu überwinden, als durch das Universum selbst, mit dem sie den Kampf begonnen; und aus solchen Bemerkungen mag wohl jener sonderbare, aber ungeheure Spruch entstanden sein: *Nemo contra deum nisi deus ipse.*"

Damit ist also bewiesen, daß das Dämonische die 29, 12 hervorgehobene Naturnotwendigkeit, das Gesetz, der Determinismus Spinozas ist.

Der Beweis wird durch Goethes eigenes Zeugnis gestützt. In den Beiträgen zu Kunst und Altertum kommentiert er das erste urorphische Wort „Dämon" in folgender Weise 41, 1, 216: „Der Bezug der Überschrift auf die Strophe selbst bedarf einer Erläuterung. Der Dämon bedeutet hier die nothwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene, begränzte Individualität der Person, das Charakteristische, wodurch sich der Einzelne von jedem andern bei noch so großer Ähnlichkeit unterscheidet. Diese Bestimmung schrieb man dem einwirkenden Gestirn zu[1]), und es ließen sich die unendlich mannichfaltigen Bewegungen und Beziehungen der Himmelskörper unter sich selbst und zu der Erde gar schicklich mit den mannichfaltigen Abwechselungen der Geburten in Bezug stellen."

---

[1]) Siehe Schiller-Prolog zum Wallenstein — vgl. den Eingang dieses Paragraphen S. 26.

Dem Dämon, der inneren Kausalität des Menschen, tritt aber, Tyche, die äußere in den Weg. Wie sich der Mensch der Welt gegenüber in seinem Wesen erhält, ist seine Sache (vgl. ewige Jude, Dichtung und Wahrheit (28, 306) andere können ihm dabei nicht helfen. „Ich hatte jung genug gar oft erfahren, daß in den hülfsbedürftigsten Mommenten uns zugerufen wird: Arzt hilf dir selber!“ (Prometheus, Dichtung und Wahrheit 28, 311.) Mahomet vermag in diesem Kampf seinen Charakter nicht zu behaupten, er wird sich selbst ungetreu, die äußere Kausalität reißt die innere mit sich fort. Auch den willenstarken, selbstsüchtigen Dämon sucht Tyche in der Gestalt des Eros zu verführen. „Hier verbinden sich der individuelle Dämon und die verführende Tyche mit einander; der Mensch scheint nur sich zu gehorchen, sein eigenes Wollen walten zu lassen, seinem Triebe zu fröhnen, und doch sind es Zufälligkeiten die sich unterschieben, Fremdartiges was ihn von seinem Wege ablenkt; er glaubt zu erhaschen und wird gefangen, er glaubt gewonnen zu haben und ist schon verloren“ (41, 1, 219).

„Gar manches Herz verschwebt im Allgemeinen“ (41, 1; 218). Der Dämon, der früher „nur mit Verdruß empfand, wenn Tyche da oder dort in den Weg trat, er fühlt nun, daß er nicht allein durch Natur bestimmt und gestempelt sei; jetzt wird er in seinem Innern gewahr, daß er sich selbst bestimmen könne, das er den durch's Geschick ihm zugeführten Gegenstand nicht nur gewaltsam ergreifen, sondern auch sich aneignen und, was noch mehr ist, ein zweites Wesen eben wie sich selbst mit ewiger unzerstörlicher Neigung umfassen könne“ (219 f.). Es ist die „Aussicht“, von der beim Egmont (Dichtung und Wahrheit IV 20; 29, 176) die Rede ist, „daß hieraus ein Drittes hervorgehe, daß dem Wunsch aller Menschen entsprechen werde.“ Der Gedanke wird an einem Gleichnis durchgeführt (41, 1, 220).

Die Eltern geben „durch freien Entschluß ihre Freiheit auf.“ Die Frucht der Vereinigung, die Kinder bringen Be-

dürfnisse mit. Beide Teile sind einander verpflichtet. . . . „Der Vortheil zieht einen jeden an, und man läßt sich gefallen die Nachtheile zu übernehmen.“ Die Familie wird zur Gemeinde, zum Staat. Die erste freiwillige Vereinbarung wird durch Kirche und Staat sanktioniert, zum Gesetz erhoben.

„Da ist's denn wieder wie die Sterne wollten:
Bedingung und Gesetz und aller Wille
Ist nur ein Wollen, weil wir eben sollten,
Und vor dem Willen schweigt die Willkür stille;
Das Liebste wird vom Herzen weggescholten,
Dem harten Muß bequemt sich Will' und Grille.
So sind wir scheinfrei denn nach manchen Jahren
Nur enger dran als wir am Anfang waren.“

Charakteristisch ist die Bemerkung des Dichters, daß diese Strophe keines Kommentars bedürfe (41, 1, 221).

Diese Überzeugung von der Notwendigkeit alles Geschehens verband Goethe um so fester mit Spinoza, als er durch Erfahrung, durch das Studium der Natur, gewonnen hatte, was die Schriften des Philosophen bestätigten.

Selbst die pathologischen Farben weisen den Dichter auf die Herrschaft des Gesetzes (1, 46): „Die krankhaften Phänomene deuten gleichfalls auf organische und physische Gesetze: Denn wenn ein besonderes lebendiges Wesen von derjenigen Regel abweicht, durch die es gebildet ist, so strebt es in's allgemeine Leben hin, immer auf einem gesetzlichen Wege, und macht uns auf seiner ganzen Bahn jene Maximen anschaulich, aus welchen die Welt entsprungen ist und durch welche sie zusammengehalten wird.“ Was von den pathologischen Farben gilt, besteht auch für das Tierreich: „Diese Gränzen erweitert kein Gott, es ehrt die Natur sie“ (8, 59).[1])

Bei dem Streit zwischen Cuvier und Geoffroy de Saint-Hilaire gefällt ihm am letzteren auch, daß er diejenigen lobt,

[1]) Wahrscheinlich gleichzeitig entstanden mit dem Satze: „nemo contra deum nisi deus ipse —, die Natur wirkt nach ewigen, notwendigen, dergestalt göttlichen Gesetzen, daß die Gottheit selbst daran nicht ändern könnte.“

welche die außerordentlichen Fälle, die sogenannten „Anomalien“, auf die Regel zurückführen. Goethe bemerkt dazu (II, 7, 189): „Sehen wir aber die Abweichungen, Mißbildungen, ungeheure Mißgestalten, so erkennen wir: daß die Regel zwar fest und ewig, aber zugleich lebendig sei; daß die Wesen, zwar nicht aus derselben heraus, aber doch innerhalb derselben sich in's Unförmliche umbilden können, jederzeit aber, wie mit Zügeln zurückgehalten, die unausweichliche Herrschaft des Gesetzes anerkennen müssen.“

Der Glaube an das Gesetz, das keine Sprünge macht, half ihm den menschlichen Zwischenkiefer mit auffinden.

Schrieb Jacobi (Werke 3) an Fichte: „Das Gesetz ist um des Menschen willen gemacht, nicht der Mensch um des Gesetzes willen,“ so drehte Goethe den Satz um (Tagebuch 25. Mai 1797 (2, 70):

„Das Gesetz macht den Menschen
Nicht der Mensch das Gesetz.
Die große Notwendigkeit erhebt
Die kleine erniedrigt den Menschen.“

„Denn sobald man den Menschen von Haus aus für gut annimmt, so ist der freye Wille das alberne Vermögen aus Wahl vom Guten abzuweichen. Nimmt man aber den Menschen natürlich als bös an, oder, eigentlicher zu sprechen, in dem thierischen Falle unbedingt von seinen Neigungen hingezogen zu werden; so ist alsdann der freye Wille freylich eine vornehme Person, die sich anmaßt, aus Natur gegen die Natur zu handeln“ (Brief an Schiller, 31. Juli 1799) (14, 139f.).

Steiner, der auf der Seite derer steht, die das Wort Freiheit nicht entbehren mögen, behauptet „Goethes Weltanschauung“ 79: „Goethe ist bis zu der Anschauung der Freiheit nicht gekommen, weil er eine Abneigung gegen die Selbsterkenntniß hatte.“

Dieser Begründung halte ich nur folgende Zitate entgegen, die gerade das Gegenteil beweisen; Goethe hielt sich für unfrei, weil er nicht nur die Außenwelt, sondern auch

sich selbst kannte. Tagebuch 1, 112: „Früh zu Fus nach Tiefurt Mannichfaltige Gedanken und überlegungen, das Leben ist so geknüpft und die Schicksaale so unvermeidlich. Wundersam! ich habe so manches gethan was ich iezt nicht möchte gethan haben, und doch wenns nicht geschehen wäre, würde unentbehrliches Gute nicht entstanden seyn. Es ist als ob ein Genius oft unser ἡγεμονικον verdunckelte damit wir zu unsrem und andrer Vortheil Fehler machen. war eingehüllt den ganzen Tag und konnte denen vielen Sachen die auf mich drucken weniger widerstehen. Ich muss den Cirkel der sich in mir umdreht, von guten und bößen Tagen näher bemerken, Leidenschafften, Anhänglichkeit Trieb dies oder iens zu thun. Erfindung, Ausführung, Ordnung alles wechselt, und hält einen regelmäsigen Kreis. Heiterkeit, Trübe, Stärcke, Elastizität, Schwäche, Gelassenheit, Begier eben so. Da ich sehr diät lebe wird der Gang nicht gestört und ich muss noch heraus kriegen in welcher Zeit und Ordnung ich mich um mich selbst bewege“ (26. März 1780). Tagebuch 24. September 1786 (1, 227): „Ich lebe sehr diät und halte mich ruhig damit die Gegenstände keine erhöhte Seele finden, sondern die Seele erhöhen. Im letzten Falle ist man dem Irrthum weit weniger ausgesetzt als im ersten.“

Brief an C. F. v. Reinhard, 10. April 1823 (37, 6f.): „Sogleich am zehnten Tage, als mein körperliches Daseyn den Ärzten gerettet schien, dacht ich an den Erzbischhof von Toledo und that im Stillen die Frage: ob mich wohl das große allwaltende Wesen, in gleichem Falle, für gleichem Schicksal bewahrt haben möchte?

Wohl überzeugt, daß niemand außer mir selbst die Antwort hierauf ertheilen könne, fing ich an, obgleich ohne Scheu und Sorge, mein geistiges Wesen, wie es konnte und wollte, für sich walten zu lassen. Sie gestehen mir gewiß, daß es eine schwierige Sache ist solche psychische Beobachtungen gegen sich selbst auszuüben, indessen scheint es wohl zu gelingen; ich arbeitete zuerst das nächste aufgeschwollene Gleichgültigere weg, die abschließliche Re-

daction der Hefte, deren Druck während meiner Krankheit fortgegangen, deutete mir nach allen Seiten; in verschiedenen Fächern unterstützten die Freunde mich thätig, und so habe ich mich mit jedem Tage freyer und heiterer befunden, ja viel glücklicher und entschiedener als vor dem Eintritt der Krankheit, von der ich denn doch einige Vorahndung hatte, ohne zu wissen, wie ich ihr entgehen oder ihr vorbeugen sollte."

Der letzte Brief Goethes überhaupt, an W. v. Humboldt, 17. März 1832 (Stein: Goethes Briefe 8, 364f.), enthält noch ein wertvolles Zeugnis für Goethes Selbsterkenntnis und zugleich einen Beitrag zu dem „Dämonischen": „Die Thiere werden durch ihre Organe belehrt, sagten die Alten. Ich setze hinzu: die Menschen gleichfalls, sie haben jedoch den Vorzug, ihre Organe wieder zu belehren.

Zu jedem Thun, daher zu jedem Talent wird ein Angeborenes gefordert, das von selbst wirkt und die nöthigen Anlagen unbewußt mit sich führt, deswegen auch so geradehin fortwirkt, daß, ob es gleich die Regel in sich hat, es doch zuletzt ziel- und zwecklos ablaufen kann. Je früher der Mensch gewahr wird, daß es ein Handwerk, daß es eine Kunst gibt, die ihm zur geregelten Steigerung seiner natürlichen Anlagen verhelfen, desto glücklicher ist er. Was er auch von außen empfangen, schadet seiner eingeborenen Individualität nichts. Das beste Genie ist das, welches alles in sich aufnimmt, sich alles zuzueignen weiß, ohne daß es der eigentlichen Grundbestimmung, demjenigen, was man Charakter nennt, im mindesten Eintrag thue, vielmehr solches noch erst recht erhebe, und durchaus nach Möglichkeit befähige.

Hier treten nun die mannichfaltigen Bezüge ein zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten. Denke man sich ein musikalisches Talent, das eine bedeutende Partitur aufstellen soll: Bewußtsein und Bewußtlosigkeit werden sich verhalten wie Zettel und Einschlag, ein Gleichniß, das ich so gern brauche.[1]) Die Organe des Menschen durch Uebung, Lehre,

---

[1]) Siehe D. u. W. IV 20 (29, 176): „Obgleich jenes Dämonische sich in allem Körperlichen und Unkörperlichen manifestiren kann, ja bei den

Nachdenken, Mißlingen, Förderniß und Widerstand und immer wieder Nachdenken, verknüpfen ohne Bewußtsein in einer freien Thätigkeit das Erworbene mit dem Angeborenen, sodaß es eine Einheit hervorbringt, welche die Welt in Erstaunen setzt.“[1])

Die Probe auf das Exempel, wie sich dieser Fatalismus im staatlichen Gebilde betätigt, ist in Wilhelm Meisters Wanderjahren gemacht. Die Mitglieder des „Bandes“ nennen sich die „Entsagenden“. Aber wem entsagen sie eigentlich?

Lothario, Friedrich, Philine sind keineswegs Asketen, noch legen sie die Hände in den Schoß, sondern jeder sucht in einem Fache Tüchtiges zu leisten. Die Kinder werden ganz einseitig erzogen. Bei jedem wird nur das ausgebildet, wozu ihm die Natur die Anlagen mitgab. Jede Zerstreuung wird sorgfältig fern gehalten. Urorphisch geredet entsagt der Dämon der Tyche, er sucht sich dem Zufälligen gegenüber zu behaupten. Hierzu, „zur Ehrfurcht vor sich selbst,“ populär ausgedrückt zur Charakterfestigkeit sollen die Schüler erzogen werden.

Doch dahin zu gelangen ist schwer, auch der Besonnenste tastet lange umher, bis er das ihm gemäße erkannt hat. „Nur wenige Menschen gibt es, die solche unerträgliche Empfindung vorausahnen, und um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein- für allemal im Ganzen resigniren.

Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen, und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt

---

Thieren sich auf's merkwürdigste ausspricht, so steht es vorzüglich mit dem Menschen im wunderbarsten Zusammenhang und bildet eine der moralischen Weltordnung, wo nicht entgegengesetzte, doch sie durchkreuzende Macht, so daß man die eine für den Zettel, die andere für den Einschlag könnte gelten lassen.“

[1]) Ebenda: — „sodann die Aussicht, daß hieraus ein Drittes hervorgehe, das dem Wunsche aller Menschen entsprechen werde.“

werden. Weil aber hierin wirklich etwas Übermenschliches liegt, so werden solche Personen gewöhnlich für Unmenschen gehalten, für gott- und weltlose; ja man weiß nicht, was man ihnen alles für Hörner und Klauen andichten soll" (I, 29, 10).

Diese Überzeugung des Ewigen, Notwendigen, „Gesetzlichen", das feste Gottesvertrauen war die friedliche Wirkung, von der Goethe im nächsten Abschnitt sagt, daß er sie bei Spinoza gefunden hätte (29, 11).

Dieser Glaube hielt ihn aufrecht, als Carl August, dem der Dichter unter allen Menschen am meisten verdankte, gestorben war. In dem Schreiben an den Generaladjutanten des Erbprinzen begann Goethe mit der Inschrift des Dornburger Schlosses:

> „Gaudeat ingrediens, laetetur et aede recedens!
> His, qui praetereunt, det bona cuncta Deus!" 1608.
>
> „Freudig trete herein und froh entferne Dich wieder!
> Ziehst Du als Wandrer vorbei, segne die Pfade Dir Gott!"

Diese Worte gaben ihm Veranlassung, die fünfzig Jahre der gemeinsamen Tätigkeit mit dem Verstorbenen zu überschauen. Vieles haben sie erlebt. Auch das Land selbst ist hart von der Weltgeschichte berührt. Aber alles kommt ihm noch vor wie ehedem: „So war es vor, so wird es nach uns sein, damit das hohe Wort eines Weisen erfüllt werde, welcher sagt: „Die vernünftige Welt ist als ein großes unsterbliches Individuum zu betrachten, welches unaufhaltsam das Nothwendige bewirkt und dadurch sich sogar über das Zufällige zum Herrn erhebt."" [1])

---

[1]) Wahrscheinlich extemporiert, zugrunde liegen könnte, Ethik II, 44. „Es liegt in der Natur der Vernunft, die Dinge nicht als zufällige, sondern, als nothwendige zu betrachten.

45. Jede Vorstellung irgend eines wirklich daseienden Körpers oder eines einzelnen Dinges schließt nothwendig das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich."

§ 7.
Kriterien für die Entwickelung von Goethes Spinozismus.

In den vorigen Abschnitten war durch Vergleiche und Wiederholungen zu zeigen versucht, daß Dichtung und Wahrheit, dritter und vierter Teil, ohne den Schelling-Jacobischen Streit nicht zu verstehen ist.

Goethe selbst wandte eine andere Methode an, die Zeugnisse seiner Lebensanschauung chronologisch einzureihen.

1828 fand sich unter den Papieren der Herzogin Anna Amalia ein Aufsatz über: „Die Natur" (abgedruckt in den naturwissenschaftlichen Schriften 11, 5—9). Goethe schrieb darüber an den Kanzler v. Müller am 24. Mai 1828, er wisse zwar nicht ganz genau ob er ihn verfaßt habe, doch stimme er wohl mit seinen damaligen (1786) Anschauungen, er nennt sie eine „Art von Pantheismus", überein. Doch sei das nur ein Komparativ gewesen, der nach einem Superlativ hinstrebe. Den Unterschied von Einst und Jetzt erkennt er im folgenden: „Die Erfüllung aber, die ihm fehlt, ist die Anschauung der zwei großen Triebräder aller Natur; der Begriff von Polarität und von Steigerung, jene der Materie, insofern wir sie materiell, diese ihr dagegen, insofern wir sie geistig denken, angehörig; jene ist in immerwährendem Anziehen und Abstoßen, diese in immerstrebendem Aufsteigen. Weil aber die Materie nie ohne Geist, der Geist nie ohne Materie existirt und wirksam sein kann, so vermag auch die Materie sich zu steigern, so wie sich's der Geist nicht nehmen läßt, anzuziehen und abzustoßen; wie derjenige nur allein zu denken vermag, der genugsam getrennt hat um zu verbinden, genugsam verbunden hat um wieder trennen zu mögen" (II, 11, 11).

Der Kern dieser Auseinandersetzung ist, daß die beiden Triebräder stets nebeneinander, immer parallel gehen, das eine ist nie ohne das andere, „Materie nie ohne Geist", „Geist nie ohne Materie" zu denken.

Goethe erkannte darin das Fundament aller Erkenntnis überhaupt, wie schon der Brief an C. v. Knebel am 8. April 1812 bewies: „Wem es nicht zu Kopfe will, daß Geist und Materie, Seele und Körper[1]), Gedanke und Ausdehnung, oder (wie ein neuerer Franzos sich genialisch ausdrückt) Wille und Bewegung[2]) die nothwendigen Doppelingredienzien des Universums waren, sind und seyn werden, die beyde gleiche Rechte für sich fordern und deswegen beyde zusammen wohl als Stellvertreter Gottes angesehen werden können — wer zu dieser Vorstellung sich nicht erheben kann, der hätte das Denken längst aufgeben, und auf gemeinen Weltklatsch seine Tage verwenden sollen."

Fest steht also, daß Goethe diese Erkenntnis 1786 nach seinem Spinozastudium unter Herders Leitung während des Mendelssohn-Jacobischen Streites noch nicht gewonnen hatte, ferner daß er sich 1812, zur Zeit also, als Dichtung und Wahrheit III und IV geschrieben wurden, dazu bekannte.

Der erste Terminus würde Suphans chronologische Bestimmung des Aufsatzes, den er „[Studie nach Spinoza] [1784—1785]" (naturwissenschaftliche Schriften 11, 313—19) (zuerst Goethe-Jahrbuch XII, 1—7 gedruckt), nannte, nochmals stützen; er enthält nichts von jenem Spinozistischem Parallelismus, dessen heitere Fassung wir im Faust II 6891 f.[3]) haben:

---

[1]) Ethik II, 13: „Der Gegenstand der Vorstellung, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser, in der Wirklichkeit vorhandener Modus der Ausdehnung und nichts Anderes."

[2]) Das ist die Formulierung Breguéts, vgl. den Schelling-Jacobischen Streit (S. 4 Anm. 1). Goethe nannte es: „eine hübsche Filiation und Steigerung der Denkweisen" „von Spinoza, der das Ganze aus Gedanke und Ausdehnung bildet, bis zu diesem Freunde, der es durch Bewegung und Willen hervorbringt" (22, 269).

[3]) Wiederholt in den Gedichten (5, 1. 40) „Fragment" bezeichnet:

Auch die undankbare Natur der menschlichen Seele
Immer zu weiden, mit Gutem zu füllen und nimmer zu sätt'gen,
Was nur wiederkehrend die Kreise des wandlenden Jahres,
Auch an Früchten uns bringen und mannichfaltiger Anmuth.

Wagner: „Nur noch ein Wort! bisher must' ich mich schämen,
Denn alt und jung bestürmt mich mit Problemen.
Zum Beispiel nur: noch niemand konnt' es fassen
Wie Seel' und Leib so schön zusammenpassen,
So fest sich halten als um nie zu scheiden,
Und doch den Tag sich immerfort verleiden.
Sodann

Mephistopheles: Halt ein! ich wollte lieber fragen:
Warum sich Mann und Frau so schlecht vertragen?
Du kommst, mein Freund, hierüber nie in's Reine."
(15, 1, 104.)

Hiermit läßt sich beweisen, daß jenes Urteil über *„Systéme de la nature"* (D. u. W. III, 11, 28, 68f.) dem jungen Goethe nicht zustehen konnte. Ich habe das Buch nie in der Hand gehabt und kann es schon deswegen nicht „retten". Aber alles, was hierüber von Goethe gesagt ist, ist rhetorisch. Die Sätze: „Eine Materie sollte sein von Ewigkeit, und von Ewigkeit her bewegt, und sollte nun mit dieser Bewegung rechts und links und nach allen Seiten, ohne weiteres, die unendlichen Phänomene des Daseins hervorbringen. Dies alles wären wir sogar zufrieden gewesen, wenn der Verfasser wirklich aus seiner bewegten Materie die Welt vor unseren Augen aufgebaut hätte (28, 70)", enthalten eine Zustimmung, die, wie wir oben sahen, vor 1786 nicht möglich war. Es

---

Denn der Körper verlangt und ist bequem zu ersätt'gen:
Fülle bringt ihm das Jahr an wiederkehrenden Früchten,
Und die Erde ernähret ihm tausendfältige Nahrung.
Auch es ist ihm vergönnt; sich in dem Garten der Liebe
Reichlich zu weiden, und Freude vertauschend sich schön zu erquicken:
Aber die Seele begehrt, und sie wird nimmer befriedigt,
Denn sie bildet sich ein, sie sei von höherem Ursprung,
Durch ein unwürdiges Band an ihren Gatten gefesselt.
Da beträgt sie sich übel im Hause; die hohen Verwandten
Liegen ihr immer im Sinn, und Sehnen nach jenen Palästen
Lässet ihr keine Ruh und raubt ihr den zärtlichen Antheil.
An dem stilleren Haushalt und an der engeren Wohnung;
Ja sie verachtet sogar die eigenen Kinder des Gatten."

(Das Gedicht ist erst wie jene Faustparte aus dem Nachlaß veröffentlicht. Beides weist also schon äußerlich, abgesehen von dem Kriterium, das der philosophische Gehalt bietet, auf eine späte Fassung.)

ist das vielmehr eine Spiegelung der Breguétschen Anschauung (vgl. Anhang 56f. und Briefe 22, 269).[1])

Eine andere Stelle aber 28, 69: „Alles sollte nothwendig sein und deßwegen kein Gott. Könnte es denn aber nicht auch nothwendig einen Gott geben?“ ist eigentlich an Jacobi gerichtet, dieser hatte behauptet: „Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sei, kein übernatürliches, außerweltliches supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung nämlich, daß allein Natur, diese also selbständig und alles in allem sei — kann der Wissenschaft ihr Ziel, die Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich und alles in allem zu werden sich schmeicheln!“

Auch die folgenden Worte mögen aus Opposition hierzu entstanden sein:

„Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.“ (Motto zur Hempelschen Ausgabe.)

Dieses wie jene Frage bei der Erörterung des *Systéme de la nature* stimmen wenigstens mit folgendem überein: „Jacobi“ „von den göttlichen Dingen“ machte mir nicht wohl; wie konnte mir das Buch eines so herzlich geliebten Freundes willkommen sein, worin ich die These durchgeführt sehen sollte: die Natur verberge Gott. Mußte bei meiner reinen, tiefen, angeborenen und geübten Anschauungsweise, die mich Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte, sodaß diese Vorstellungsart den Grund meiner ganzen Existenz machte, mußte nicht ein so

---

[1]) Siehe auch Schriften der G.-G. XXI, 141 No. 643: „Wir Menschen sind auf Ausdehnung und Bewegung angewiesen; diese beiden allgemeinen Formen sind es, in welchen sich alle übrigen Formen, besonders die sinnlichen offenbaren. Eine geistige Form wird aber keineswegs verkürzt, wenn sie in der Erscheinung hervortritt, vorausgesetzt, daß ihr Hervortreten eine wahre Zeugung, eine wahre Fortpflanzung sei. Das Gezeugte ist nicht geringer als das Zeugende, ja es ist der Vortheil lebendiger Zeugung, daß das Gezeugte vortrefflicher sein kann als das Zeugende.“

seltsamer, einseitig-beschränkter Ausspruch mich dem Geiste nach von dem edelsten Manne, dessen Herz ich verehrend liebte, für ewig entfernen?“ [1]) (Tag- und Jahreshefte 1811 (36, 71.)

Dafür, daß jenes Urteil über *Systéme de la nature* unhistorisch ist, spricht noch die Tatsache, daß Goethe sich aus Platos Phädon notierte: „Das Unsichtbare Geistische ist nicht zusammengesetzt unsre Seele auch nicht kann also nicht getrennt werden und bleibt also nach dem Todte“ (37, 104). Wenn der Dichter das in Straßburger Zeit ohne Kritik niederschreiben konnte, so war er noch sehr weit vom Gegenteil entfernt: „Die Vorstellung, welche das formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus sehr vielen Vorstellungen zusammengesetzt“ (Ethik II, 15).

Diese Gründe machen es auch höchst unwahrscheinlich, daß Goethe eine Dissertation einreichte, die doch den theologisch-politischen Traktat Spinozas voraussetzt (I, 28, 41 f): „Ich hatte mir daher in meinem jugendlichen Sinne festgesetzt, daß der Staat, der Gesetzgeber, das Recht habe, einen Cultus zu bestimmen, nach welchem die Geistlichkeit lehren und sich benehmen solle, die Laien hingegen sich äußerlich und öffentlich genau zu richten hätten; übrigens sollte die Frage nicht sein, was jeder bei sich denke, fühle oder sinne. Dadurch glaubte ich alle Collisionen auf einmal gehoben zu haben. Ich wählte deshalb zu meiner Disputation die erste Hälfte dieses Themas: daß nämlich der Gesetzgeber nicht allein berechtigt, sondern verpflichtet sei, einen gewissen Cultus festzusetzen, von welchem weder die Geistlichkeit noch die Laien sich lossagen dürften.“ [2])

---

[1]) Erst 1819 oder 1825 niedergeschrieben, vgl. 35, 279.

[2]) Theolog. polit. Abhandl. cap. 19 (Auerbach, Spinozas sämtliche Werke 1871 I, 396 f.): „Es wird gezeigt, daß das Recht über geistliche Dinge durchweg den höchsten Staatsgewalten zustehe, und daß die äußerliche Ausübung der Religion dem Frieden des Staats gemäß eingerichtet werden müsse, wenn wir Gott recht gehorchen wollen.“

397: — „Da das Recht der Regierung den höchsten Gewalten allein zukommt, daß die Religion lediglich durch den Rathschluß derer, die das Recht zu regieren haben, Rechtskraft empfange, und daß Gott keine

Wir werden es hier, wie schon so oft, mit einer „wiederholten Spiegelung" zu tun haben. Derselbe Gedanke ist nämlich wieder aufgegriffen bei der Schilderung der Herrenhuter (Dichtung und Wahrheit III, 15 [28, 303f.]): „Der wichtigste Punct hierbei war der, daß man die religiöse und bürgerliche Verfassung unzertrennlich in Eins zusammenschlang, daß der Lehrer zugleich als Gebieter, der Vater zugleich als Richter dastand; ja was noch mehr war, das göttliche Oberhaupt, dem man in geistlichen Dingen einen unbedingten Glauben geschenkt hatte, ward auch zu Lenkung weltlicher Angelegenheiten angerufen, und seine Antwort, sowohl was die Verwaltung im Ganzen, als auch was jeden Einzelnen bestimmen sollte, durch den Ausspruch des Looses mit Ergebenheit vernommen."

Die Tatsache, daß sich Goethes Spinozismus allmählich entwickelt hat, ist also nicht zu leugnen. Schwieriger ist es jedoch, dieser Entwickelung selbst zu folgen, was besonders für die erkenntnistheoretische Seite wertvoll wäre. Für diese Aufgabe wird man vor allem die naturwissenschaftlichen Schriften studieren müssen. Ihre Niederschrift fällt in das Jahrzehnt vor den Philosophenstreit, der für Goethe den Gipfel seines Spinozismus bedeutet. [1])

---

besondere Herrschaft über die Menschen habe, als durch diejenigen, die die Regierung innehaben."

401: „Da es aber lediglich die Amtspflicht der höchsten Gewalt ist, zu bestimmen, was zum Wohl des ganzen Volkes und zur Sicherheit des Reichs nothwendig sei, und was sie als nothwendig erachtet, zu befehlen, so folgt daraus, daß es auch die Amtspflicht der höchsten Gewalt allein sei, zu bestimmen, auf welche Weise Jeder seinen Nächsten mit Frömmigkeit behandeln soll, das heißt wie jeder verbunden ist, Gott zu gehorchen."

[1]) Nach jener Zeit melden Tagebücher und Briefe nichts mehr von einer Beschäftigung mit Spinoza (excl. IV. 26, 278: wo Goethe gegen die Wiederberufung Schellings nach Jena votiert, weil er fürchtet, Sch. würde katholisch werden — und 27, 219, wo die bekannte Stelle vorkommt, daß der Dichter außer Shakespeare und Spinoza niemand so viel verdanke als Linné — beide Stellen bringen keine neuen Tatsachen). Daß sich Goethe aber später einer mehr Darwinistischen als Spinozistischen Auffassung näherte, dafür spricht Briefe 36, 231: „So eine reale und zugleich geistreich-

Der Keim zu jenem Parallelismus ist wenigstens schon in der Farbenlehre angedeutet. Behauptete Newton, die Farben entstehen durch „Zerlegung“ des Lichtes, so war Goethe diese Vorstellung viel zu grob mechanisch, er läßt die einzelnen Farben durch „Steigerung“ des „Trüben“[1]) (II, 5, 1, 395) entstehen, sie sind verschiedene Grade der Helligkeit:

„Es ist dieses eine der wichtigsten Erscheinungen in der Farbenlehre, indem wir ganz greiflich erfahren, daß ein quantitatives Verhältnis einen qualitativen Eindruck auf unsre Sinne hervorbringe“[2]) (1, 212).

Deutlicher erkennen wir Goethes Standpunkt in seiner Polemik gegen die, welche Körper und Geist zu trennen suchten (II, 3, 269): „Nur leiden die philosophischen Schulen, wie uns die Geschichte belehrt, meistentheils daran, daß sie, nach Art und Weise ihrer Stifter und Hauptlehrer, meist nur einseitige Symbole brauchen, um das Ganze auszudrücken und zu beherrschen, und besonders die einen durchaus das Körperliche durch geistige Symbole, die andern das Geistige durch körperliche Symbole bezeichnen wollen. Auf diese Weise werden die Gegenstände niemals durchdrungen; es entsteht vielmehr eine Entzweiung in dem was vorgestellt und bezeichnet werden soll, und also auch eine Discrepans in denen, die davon handeln, woraus alsbald ein Widerwille auf beiden Seiten entspringt und ein Parteisinn sich befestigt.“

---

humoristische Natur, die am Seyn festhält, indessen wir uns im Werden vielleicht verlieren, ist höchst interessant zu kennen, und eben so bedeutend zu schauen, wie ein solcher Mann den Umsturz einer sonst anerkannten, wenigstens angenommenen Denk- und Vorstellungsweise nicht gern sehen kann und wo möglich ablehnen möchte“ (29. September 1823).

[1]) Vgl. 5, 2, 365: „— die Lehre vom Trüben, worauf alle Farbenlehre beruht.“ — — —

[2]) Spinoza, und auch wohl Goethe nach 1812, würde das Wort „hervorbringen“ vermieden haben, er hätte vielleicht gesagt: „Diese Vorstellung des Geistes ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste vereinigt, wie der Geist selbst mit dem Körper vereinigt ist“ (Ethik II, 2, 1), d. h. die qualitativen Eindrücke sind Begleiterscheinungen der quantitativen.

Mit Recht erkennt S. Kalischer (als Bearbeiter des Registers II, 4, 494) in der folgenden Stelle eine direkte Anspielung auf Spinoza 3, 314: „Die Scheidung zwischen Geist und Körper, Seele und Leib, Gott und Welt war zu Stande gekommen. Sittenlehre und Religion fanden ihren Vortheil dabei: denn indem der Mensch seine Freiheit behaupten will, muß er sich der Natur entgegensetzen, indem er sich zu Gott zu erheben strebt, muß er sie hinter sich lassen, und in beiden Fällen kann man ihm nicht verdenken, wenn er ihr so wenig als möglich zuschreibt, ja wenn er sie als etwas Feindseliges und Lästiges ansieht. Verfolgt wurden daher solche Männer, die an eine Wiedervereinigung des Getrennten dachten."

Da die letzten beiden Zitate aus der Geschichte der Farbenlehre entnommen sind, die vor (?) dem Spinozastudium im Jahre 1811 anläßlich des Schelling-Jacobischen Streites beendet wurde, so muß Goethe jene Überzeugung durch die naturwissenschaftlichen Studien gewonnen haben. Der Dichter war Spinozist, weil seine Erfahrung mit der Lehre des Philosophen übereinstimmte. Seit wann ihr Goethe jedoch entgegengekommen ist, vermag ich genauer innerhalb jener Jahre nicht anzugeben. In einem Aufsatz, von den Herausgebern mit „Polarität" bezeichnet, findet sich ein Schema, das wahrscheinlich für einen Vortrag am 2. Oktober 1805 angelegt wurde (vgl. II, 11, 332, 350). Dies enthält schon folgendes (naturw. Schr. 11, 164f.):

„Dualität der Erscheinung als Gegensatz:

Wir und die Gegenstände,
Licht und Finsternis,
Leib und Seele,
Zwei Seelen,
Geist und Materie,
Gott und die Welt,
Gedanke und Ausdehnung,
Ideales und Reales,

Sinnlichkeit und Vernunft,
Phantasie und Verstand,
Sein und Sehnsucht,
Zwei Körperhälften,
Rechts und Links,
Athemholen,
Physische Erfahrung,
Magnet."

Wenn die Zeitangabe (1805) auch nicht ganz sicher ist, so muß dies Zeugnis doch älter sein, als jene Zitate aus der Geschichte der Farbenlehre, kann auch auf keinen Fall nach 1811 entstanden sein, denn da redete Goethe nicht mehr von Leib und Seele als „Gegensatz."

Denn Faust II, 11954 (15, 1, 331) heißt es:

„Uns bleibt ein Erdenrest
Zu tragen peinlich,
Und wär' er von Asbest,
Er ist nicht reinlich.
Wenn starke Geisteskraft
Die Elemente
An sich herangerafft,
Kein Engel trennte
Geeinte Zwienatur
Der innigen Beiden,
Die ewige Liebe nur
Vermag's zu scheiden."

Dagegen war Faust I, 1112 (14, 57) gesagt:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die eine will sich von der andern trennen;
Die eine hält, in derber Liebeslust,
Sich an die Welt mit klammernden Organen;
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust
Zu den Gefilden hoher Ahnen."

(Auf den Gegensatz dieser letzten beiden Zitate macht meines Wissens zum erstenmal E. Schmidt aufmerksam in der Jubiläumsausgabe 13, 287).

§ 8.

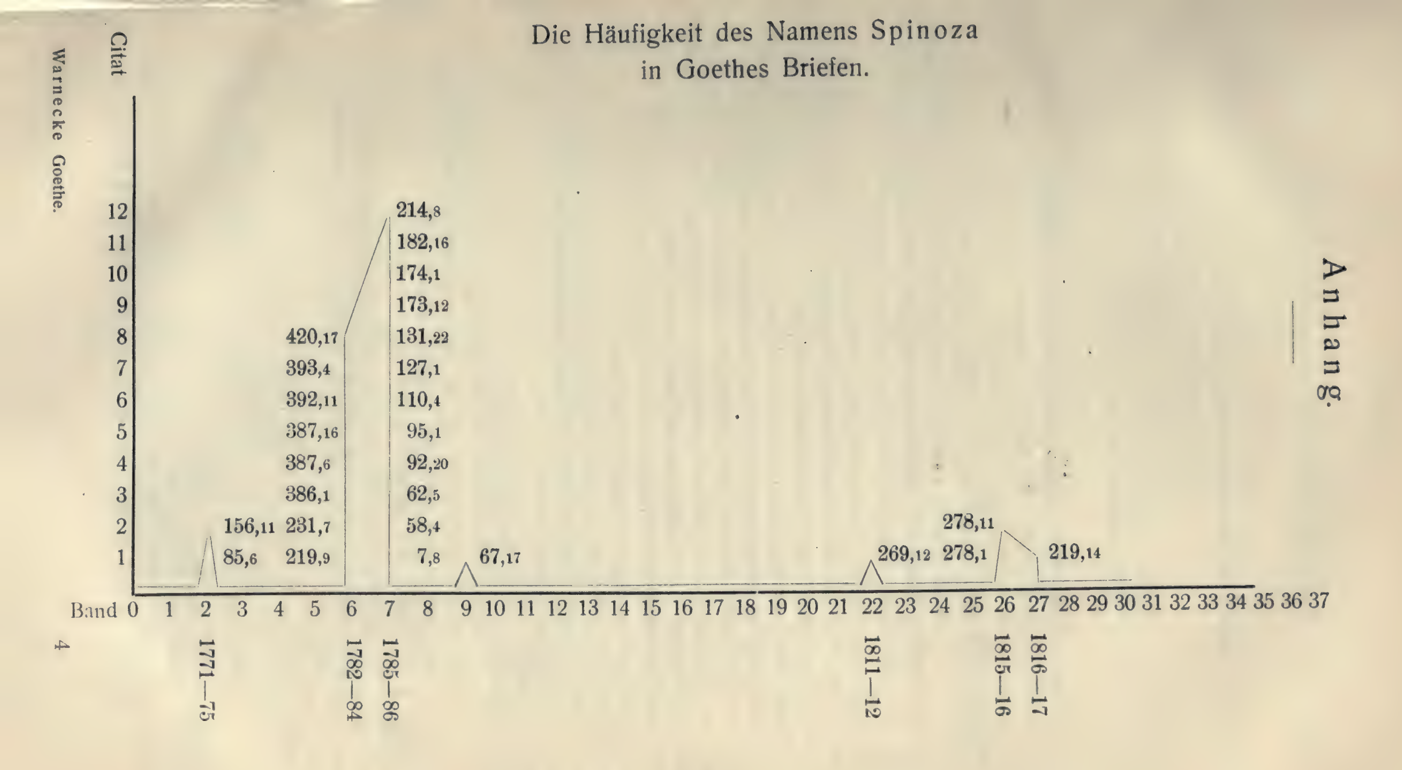
Rekapitulation.

Die naturwissenschaftlichen Studien bereiteten Goethe mehr auf die Lehre Spinozas vor, als die flüchtige Bekanntschaft mit den Werken des Philosophen in Frankfurt und während des Mendelssohn-Jacobischen Streites.

Das Verhältnis zu Spinoza ist in Dichtung und Wahrheit unhistorisch dargestellt worden. Der Dichter benutzte seine Jugendwerke zur Spiegelung des letzten Spinozastudiums, das durch den Schelling-Jacobischen Streit angeregt worden war.

Anhang.

Die Häufigkeit des Namens Spinoza in Goethes Briefen.



Spinoza-Zitate in Goethes Briefen.

2\. 85, 6 (an Ludwig Julius Friedrich Höpfner, 7. Mai 1773):

„Ihren Spinoza hat mir Merck geben. Ich darf ihn doch ein wenig behalten? Ich will nur sehn wie weit ich dem Menschen in seinen Schachten und Erzgängen nachkomme."

2\. 156, 11 (an Johann Konrad Pfenninger, 26. April 1773):

„Und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder als Fragmente hingestreut haben. Und mit inniger Seele fall ich dem Bruder um den Hals Moses! Prophet! Evangelist! Apostel! Spinoza oder Machiavell. Darf aber auch zu iedem sagen, lieber Freund geht dirs doch wie mir! Im einzelnen sentirst du kräfftig und herrlich, das Ganze ging in euern Kopf so wenig als in meinen."

6\. 219, 9 (an Charlotte v. Stein, 4. Dez. 1783):

„Du warst Gestern vergnügt bey mir und ich war recht glücklich daß ich dir zu einem metaphisischen Leibgericht verhelfen konnte."

6\. 231, 7 (an F. H. Jacobi, 30. Dez. 1783):

„Wir haben uns mit dir und Lessing unterhalten, Herder wird dir geschrieben haben. Er ist diesen Sachen auf dem Grunde. Wir haben jetzt sehr gute Abende zusammen."

6\. 386, 1 (an Charlotte v. Stein, 9. Nov. 1784):

„Diesen Abend bin ich bey dir und wir lesen in denen Geheimnissen fort, die mit deinem Gemüth so viele Verwandtschafft haben."

6\. 387, 6 (an C. v. Knebel, 11. Nov. 1784):

„Ich lese mit der Frau v. Stein die Ethik des Spinoza. Ich fühle mich ihm sehr nahe obgleich sein Geist viel tiefer und reiner ist als der meinige."

6\. 387, 16 (an F. H. Jacobi, 12. Nov. 1784):

„Der Alexis hatte uns sehr in diesen Geschmack versetzt und deine kleine Schrifft über Spinoza, bezieht sich auf den Aristee."

6. 392, 11 (an Charlotte v. Stein, 19. Nov. 1784):
„Ich bringe den Spinoza lateinisch mit wo alles viel deutlicher und schöner ist, —“

6. 393, 4 (an Charlotte v. Stein, 21. Nov. 1784):
„Ich will zu Mittage bey dir essen, und die Bücher mit bringen und hoffe meinen Sabbath in dir.“

6. 420, 17 (an Charlotte v. Stein, 28. Dez. 1784):
„Gestern Abend war ich nur wider Willen fleisig und las noch zuletzt in unserm Heiligen und dachte an dich.“

7. 7, 8 (an F. H. Jacobi, 12. Jan. 1785):
„Ich übe mich an Spinoza, ich lese und lese ihn wieder, und erwarte mit Verlangen biß der Streit über seinen Leichnam losbrechen wird. Ich enthalte mich alles Urtheils doch bekenne ich, daß ich mit Herdern in diesen Materien sehr ein verstanden bin.“

7. 58, 4 (an J. G. Herder, Ende Mai 1785):
„Der gute Fritz ist glücklicher andrer Leute Meynungen als seine eigne anschaulich zu machen.“

7. 62, 5 (an F. H. Jacobi, 9. Juni 1785):
„Schon lange haben wir deine Schrift erhalten und gelesen. Ich mache Herdern und mir Vorwürfe daß wir so lange mit unsrer Antwort zögern, du musst uns entschuldigen, ich wenigstens erkläre mich höchst ungern über eine solche Materie schrifftlich, ia es ist mir beynahe unmöglich. — Darüber sind wir einig und waren es beym ersten Anblicke, daß die Idee die du von der Lehre des Spinoza giebst derienigen die wir davon gefasst haben um vieles näher rückt als wir nach deinen mündlichen Äußerungen erwarten konnten, und ich glaube wir würden im Gespräch völlig zusammenkommen. — Du erkennst die höchste Realität an, welche der Grund des ganzen Spinozismus ist, worauf alles übrige ruht, woraus alles übrige fliest. Er beweist nicht das Daseyn Gottes, das Daseyn ist Gott. Und wenn ihn andre deshalb Atheum schelten, so mögte ich ihn *theissimum* ia *christianissimum* nennen und preisen.“

7. 92, 20 (an F. H. Jacobi, 11. Sept. 1785):
„Du sendest mir deinen Spinoza. Die historische Form kleidet das Werckgen gut. — Ob du aber wohl gethan hast mein Gedicht mit meinem Nahmen vorauf zu setzen, damit man ia bey dem noch ärgerlichern Prometheus mit Fingern auf mich deute, das mache mit dem Geiste aus der dich es geheisen hat. Herder findet lustig daß ich bey dieser Gelegenheit mit Lessing auf Einen Scheiterhaufen zu sitzen komme.“

7. 95, 1 (an Charlotte v. Stein, 11. Sept. 1785):
„Jacobi macht mir einen tollen Streich. In seinem Gespräche mit Lessing kommt doch das Gedicht Prometheus vor, jetzt da er seine Götterlehre drucken lässt, setzt er das andre Gedicht:

edel sey der Mensch! mit meinem Nahmen voraus, damit ia iedermann sehe daß Prometheus von mir ist. Wie du aus beyliegendem Wercklein sehn kannst."

7. 110, 4 (an F. H. Jacobi, 21. Okt. 1785):

„Daß ich dir über dein Büchlein nicht mehr geschrieben verzeih! Ich mag weder vornehm noch gleichgültig scheinen. Du weißt daß ich über die Sache selbst nicht deiner Meinung bin. Daß mir Spinozismus und Atheismus zweyerlei ist. Daß ich den Spinoza wenn ich ihn lese mir nur aus sich selbst erklären kann, und daß ich, ohne seine Vorstellungsart von Natur selbst zu haben, doch wenn die Rede wäre ein Buch anzugeben, das unter allen die ich kenne, am meisten mit der meinigen übereinkommt, die Ethik nennen müßte."

7. 127, 1 (an C. v. Knebel, 18. Nov. 1785):

„Jacobis metaphysisches Unwesen über Spinoza, wo er mich leider auch compromittirt, wirst du gesehen haben."

7. 131, 22 (an F. H. Jacobi, 1. Dez. 1785):

„Was hast du zu den Morgenstunden gesagt? und zu den jüdischen Pfiffen mit denen der neue Sokrates zu Wercke geht? Wie klug er Spinoza und Lessing eingeführt hat. O du armer Christe wie schlimm wird dir es ergehen! wenn er deine schnurrenden Flüglein nach und nach umsponnen haben wird! Machst du gegen Anstalten? Und wie?"

7. 173, 12 (an F. H. Jacobi, Januar 1786):

„Mendelsohns Todt war sehr unerwartet, die zurückgebliebnen werden nun für den Todten fechten und sie haben dadurch gut Spiel. Da ich ausser Herdern niemand sehe noch höre den diese Angelegenheit interessirt; so weis ich nicht was deine Schrifft und Mendelsohns Betragen im Publiko für Sensation macht. Überhaupt liegt die Sache zu sehr ausser dem Gesichtskreis der meisten."

7. 174, 1 (an J. G. Herder, Anfang Februar 1786):

„In beyliegendem Blatte wirst du etwas von Moses Mendelsohns Testament finden. Ich bin sehr neugierig auf das Ganze. Die ausgezogne Stelle finde ich sehr brav."

7. 182, 16 (an J. G. Herder, 20. Febr. 1786):

„Ich vermelde daß ich das Jüdische neuste Testament nicht habe auslesen können, daß ich es der Frau v. Stein geschickt habe die vielleicht glücklicher ist, und daß ich gleich den Spinoza aufgeschlagen und von der Proposition: *qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amet,* einige Blätter mit der grösten Erbauung zum Abendsegen studirt habe."

7. 214, 8 (an F. H. Jacobi, 5. Mai 1786):

„Übrigens bist du ein guter Mensch, daß man dein Freund seyn kann ohne deiner Meynung zu seyn, denn wie wir von

einander abstehn hab ich erst recht wieder aus dem Büchlein selbst gesehn. Ich halte mich fest und fester an die Gottesverehrung des Atheisten p. 77 und überlasse euch alles was ihr Religion heisst und heissen müsst ibid. Wenn du sagst man könne an Gott nur glauben p. 101. so sage ich dir, ich halte viel aufs schauen, und wenn Spinoza von der *Scientia intuitiva* spricht, und sagt: *Hoc cognoscenti genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum;* so geben mir diese wenigen Worte Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen die ich reichen und deren *essentia formali* ich mir eine adaequate Idee zu bilden hoffen kann, ohne mich im mindsten zu bekümmern, wie weit ich kommen werde und was mir zugeschnitten ist."

9. 67, 17 (an J. G. Herder, 27. Dez. 1788):

„Es ist ganz natürlich, daß du dich gleichsam ausschließlich an die Statuen hältst. Sie sind uns ja allein von den besseren Zeiten der Kunst übrig. Bei Gemälden muß man schon, wie Spinozas Gott zum Irrthume, noch etwas hinzudenken, anstatt daß jene uns mit einem vollkommenen Begriff schon entgegen kommen."

22. 269, 12 (an C. F. v. Reinhard, 13. Febr. 1812):

„Breguets Mémoire war mir sehr merkwürdig, da ich selbst eben wieder in solchen hyperphysischen Betrachtungen stak. Es weht eine gewisse deutsche Luft darin, und wie sollte nicht, bey so mannigfaltiger Communication einiges, oder vielmehr das eigentlich Tüchtige und Zulängliche, was wir besitzen, hinüberdringen und wirken. Es würde mich zu weit führen, auch nur einigermaßen darüber zu sprechen; doch ist es merkwürdig, wie von Jahrhundert zu Jahrhundert sich alles mehr begeistet und belebt, eins ins andre greift und keins ohne das andre bleiben will. Von Spinoza, der das Ganze aus Gedanke und Ausdehnung bildet, bis zu diesem Freunde der es durch Bewegung und Willen hervorbringt, welche hübsche Filiation und Steigerung der Denkweisen würde sich aufzeichnen lassen!"

26. 278, 1 (an C. G. v. Voigt, 27. Febr. 1816):

„Hätte er mich, als alter Freund, in diesem Falle gefragt, ich würde geantwortet haben: hast du von unserm alten Herrn und Meister Benedict Spinoza nicht soviel gelernt, daß wir und unseres Gleichen blos im Stillen gedeihen? Hätte der Kurfürst von der Pfalz diesem klugen Juden auch völlige Lehrfreiheit in Heidelberg zugesagt, so hätte der Verfasser des *Tractatus theologico-politicus* geantwortet: Ew. Durchlaucht, das können Sie nicht, denn Lehrfreiheit gegen das Bestehende kann nur dazu führen, daß ich entweder ihren sanctionirten Zustand umwerfe, oder daß ich daraus mit Schimpf und Schande vertrieben werde. Zöge man

Benedicten bey uns zu Rath und legte ihm die Acten vor, so würde er uns das Beyspiel von Fichten anführen, den wir mit ähnlicher Kühnheit, als jetzt obwaltet, eingesetzt, doch zuletzt nicht halten konnten."

27. 219, 14 (an Zelter, 7. Nov. 1816):

„Außer Shakespeare und Spinoza wüßt ich nicht, daß irgend ein Abgeschiedner eine solche Wirkung auf mich gethan."

Auszug aus

Breguét (Abraham, Louis): Essai sur la Force animale, et sur le Principe du Mouvement volontaire. A Paris, 39 S. De L'Imprimerie de Firmin Didot, Rue Jacob, No. 24, 1811.[1])

Introduction. p. 3

6. Il faut surtout observer que les actions des animaux sont le résultat du concours de deux causes, dont l'une est une puissance physique, le *mouvement,* et l'autre une puissance morale, la *volonté,* et que, de ces deux puissances, la première, ou l'agent physique, doit être accessible à l'observation et au calcul, tandis que la seconde est sujetté à l'expérience.

Introduction. p. 3

7. Tous ceux qui se sont occupés de ce problème ont été, pour ainsi dire, hors de mesure dans les rapports sous lesquels ils ont envisagé ses deux puissances: les uns ont voulu donner trop d'influence à la première, les autres trop à la seconde; mais ils me paraissent s'être trompés dans la détermination du principe physique du mouvement et de la force des animaux, lequel a été un des principaux objets de recherches parmi les modernes, depuis que la doctrine de Locke a banni des écoles celles d'Aristote.

p. 5

12, 13. Surpris de l'énorme dépense de force et de mouvement qui a lieu dans les actions de la vie animale, je me suis demandé quelle pouvait en être la source, et quel était le lieu des facultés physiques aux facultés morales par rapport aux mouvements des animaux.

14. Je crois pouvoir résoudre la première de ces deux questions, par l'application d'une loi générale de la nature, très connue, laquelle nous présente une cause proportionnée aux effets que je cherche à expliquer. Mais je ne saurais me flatter d'avoir une idée également satisfaisante sur la seconde question, parce qu'elle est, par sa nature, moins accessible à l'intelligence humaine.

15. Trois faits principaux et incontestables se présentent à notre considération sur ce sujet: 1° les animaux éprouvent des sensations qui

---

[1]) Signatur im British Museum: B. 728. (11)

déterminent leur volonté; 2° leur volonté détermine les mouvements qu'ils exécutent et la force qu'ils exercent; 3° leurs facultés intellectuelles sont liées à l'exercise de leur force physique.

Paragraphe Premier:

Du Mouvement considéré comme cause première.

Paragraphe II.

Le mouvement est transmissible et indestructible.

Paragraphe III.

Le mouvement s'accumule à l'infini.

Paragraphe IV.

Le mouvement accumulé est disposible.

Paragraphe V.

Du Mouvement volontaire des animaux.

Paragraphe VI.

Réflexions sur le rapport entre la volonté et le mouvement.

---

§ 4. p. 23.

39. Le mouvement, considéré ainsi, se présente sous un aspect tant différent de celui que les physiciens lui ont donné jusqu'ici. Je pense que dans la nature, *il y a de* la matière et des agents, c'est-à-dire des corps et des agents, ou puissances; les corps sont les *diverses modifications de la* matière, qu'on nomme *substance,* minéraux, végétaux, animaux, astres, atmosphère, etc. les agents sont les principes actifs de la matière, ou les lois générales de la nature, savoir, l'attraction et le mouvement. *L'attraction et le mouvement* sont en combat perpétuel; ils sont deux mouvements concentrant et mouvement expansif; le maximum de l'attraction, ou mouvement concentrant, est le minimum du mouvement expansif il semble que, dans la nature, il n'existe aucune phénomène qui n'ait son positif et son négatif. Il y a un principe de mouvement rattachant au propriété attirante, à chaque molécule de matière, pour s'unir l'une à l'autre, qui appelle en tous sens et ramasse tant ce qu'il atteint, quand un autre principe de mouvement contraïre ne le défend pas.

§ 6. p. 33

Réflexions sur le rapport entre la volonté et le mouvement.

53. Le rapport du physique au moral semble être un problême insoluble. En effet, comment l'homme pourra-t-il saisir l'anneau invisible qui

enchaîne le monde matériel avec la puissance immatérielle dont l'existence est démontrée par l'harmonie de l'univers? Malgré cette impossibilité, il nous est permis de nous former, sur le genre de rapport qu'il y a entre la volonté et le mouvement, une idée que la raison admet sans démonstrations, à l'aide de nos facultés intellectuelles par lesquelles nous acquérons l'évidence morale.

54. J'ai déjà indiqué que les révolutions planétaires pourraient être l'unique source de tous les mouvements de la matière inanimée, et de ceux qu'exercent tous les corps terrestres.

55. D'un autre côté, nous savons que la matière animée est douée d'un autre principe actif, qu'on nomme volonté.

56. Ainsi, nous connaissons dans l'univers, deux puissances, savoir, le mouvement qui commande à la matière, et la volonté qui commande au mouvement, et qui est essentielle à la matière animée.

57. Il y a entre ces deux puissances un rapport direct, parce qu'elles sont d'une nature analogue, et ce rapport constitue pour ainsi dire, le chaînon qui lie l'esprit à la matière; car la volonté, qui est une faculté de l'esprit, dispose du mouvement, qui est une faculté plutôt qu'une propriété de la matière.

58. On pourrait dire que la volonté est l'anneau extrême de la chaîne intellectuelle du côté de la matière, que le mouvement est aussi l'anneau extrême de la chaîne matérielle, du côté de l'esprit, et que l'enchaînement de ces deux anneaux lie le moral au physique.

59. Plus je réfléchis sur le rapport qu'ont entre eux la volonté et le mouvement, et plus je suis posté à croire que le mouvement est une puissance immatérielle, qui anime la matière, et sans laquelle tous les phénomènes de la nature seraient anéantis. Tout ce qui caractérise le mouvement est très différent des propriétés de la matière. Il est un agent universel non seulement impondérable, mais encore insaisissable pour nos instruments, et imperceptible pour nos sens indépendamment de ses effets sur les corps: il passe d'un corps à d'autres en totalité ou en partie, étant bien plus transmissible que le calorique, l'électricité, et les autres fluides les plus subtils: il est perpétuellement en action sur toute la matière, depuis le jeu insensible des atômes jusqu'au cours rapide des astres; enfin le mouvement est indestructible, et l'on peut dire avec exactitude *qu'il n'est rien et qu'il* est tout. Un agent aussi universel, aussi énergique et inépuisable, dont l'action constante donne la vie à la matière, et la maintient pour ainsi dire, hors du néant, doit être immatériel, et paraît être l'âme de l'univers.

60. J'ignore si sa nature est la même que celle de notre âme; car, sur les êtres immatériels, nous ne pouvons avoir que des idées négatives, c'est-à-dire, que nous ne savons riens, sinon qu'ils diffèrent essentiellement de la matière.

61. Je me borne donc à conjecturer que *le mouvement est un agent immatériel, qui est au monde matériel ce que la volonté est au monde intellectuel.* Cette opinion est appuyée sur deux principes qui me semblent incontestables:

1° que la matière ne peut être animalisée, ni végétante, ou encore ne peut exister organiquement sans mouvement;

2° que la volonté est liée au mouvement spontané, puisque celui-ci est l'effet immédiat. Je conclus de ces deux observations, que la *volonté* et le *mouvement* sont *deux puissances d'une espèce, sinon identique, au moins* la plus analoque dans la série des agents de la nature. Ce raisonnement me paraît être le seul trait de lumière qui puisse m'éclairer dans l'investigation du principe des mouvements volontaires des animaux.

62. Je prévois qu'on me demandra si je comprends comment la volonté dispose du mouvement planétaire. Je répondrai qu'il nous est impossible d'avoir une idée juste des puissances immatérielles telles que la *volonté* et le *mouvement*, parce que nos facultés sensitives et intellectuelles ne peuvent s'exercer que sur des choses sensibles au intelligibles: le lévier de notre entendement est impuissant à l'égard des êtres immatériels, faute de point d'appui. *D'ailleurs, je ne me suis pas proposé d'expliquer le rapport qu'il y a entre l'âme et la matière (problème au-dessus de l'intelligence humaine) mais seulement d'indiquer ce* que je crois être la source constante de la force et du mouvement que les animaux exercent.

63. Ainsi pour remplir le but que je me suis proposé, je n'ai pas besoin de connaître comment la volonté dispose du mouvement, et il me suffit d'avoir indiqué que dans le rapport de ces deux agents pourraient se trouver les éléments qui composent le mouvement volontaire. Je n'aurai pas la folle prétention de vouloir pénétrer l'impénétrable secret de la nature. Cette présomption serait d'autant plus téméraire, que l'homme, malgré les efforts de son génie ignore encore comment agissent entre elles les substances matérielles les mieux connues. Que savons-nous sur l'animalisation, la végétation, la lumière et sur les autres merveilles de la matière? rien de plus que l'énumération des phénomènes, et l'ordre dans lequel ils composent le système de la nature; car notre science consiste plus dans la connaissance des effets que dans celle des causes.

64. Contentons-nous de nous être élevés par l'étude de la nature, autant que le permettent nos facultés sensitives et intellectuelles, à la conception que la volonté pourrait disposer du mouvement planétaire, et que le *mouvement volontaire* pourrait être le produit de ces deux éléments; *(savoirs, la volonté, faculté de l'âme, et le mouvement, faculté de la matière)* produit développé à l'aide des organes des corps vivants, qui en sont les simples instruments.

65. Telle est la nouvelle théorie du mouvement volontaire que je soumets à l'examen du philosophe, la croyant plus vraisemblable que toutes les hypothèses insuffisantes qu'on a imaginées pour expliquer cette partie dynamique du grand problème de la vie.

66. La cause que j'ai indiquée serait non seulement réelle, ou d'existence démontrée, mais encore elle serait plus que suffisante pour produire les mouvements variés et nombreux des animaux. Comment la nature aurait-elle placé dans le même individu une puissance énorme et la faculté de dépenser une si grande quantité de force et de mouvement, sans

fournir à cette dépense par une source bien supérieure au intarissable, dont les connaissances humaines n'ont présenté aucune cause probable, hors celle que j'offre ici à la discussion, la seule que je puisse trouver proportionnée aux effets. Au reste, si j'ai quelque confiance dans cette système, c'est qu'il me semble conforme à la marche de la nature, qui, dans la production des phénomènes généraux, agit toujours par les lois les plus universelles et les plus simples.

Anmerkung.

Die Allgemeine Deutsche Biographie bringt über Breguét nichts. Dem 30. Bande von Goethes Briefen entnehme ich aus dem Register, daß B. von 1747—1823 lebte. Der Katalog im Britischen Museum enthält noch unter der Signatur: 733 g^{10} (34) den Titel folgenden Werkes: Breguét (Abraham Louis): Notice historique sur la vie. Académie Royale des Sciences. 1826. 4°.

Für das Lesen der Korrektur bin ich Herrn Prof. Deile und für den französischen Teil Herrn Professor Dr. P. Stange zu Dank verpflichtet.

Literatur.

C. Alt: Studien zur Entwickelungsgeschichte von Goethes Dichtung und Wahrheit, München 1898.

Bielschowsky: Goethe II.

R. Hering: Spinoza im jungen Goethe, Leipzig 1897 (Diss.).

H. v. Schöler: Über den Begriff des Dämonischen bei Goethe, Grenzboten 1902 II. 319, 364.

R. Steiner: Goethes Weltanschauung, Weimar 1897.

E. Schmidt: Goethes Prometheus, Goethe-Jahrbuch XX, 1 f.

* B. Suphan: Goethe und Spinoza 1783—86. Beitrag zur Festschrift des Friedrich-Werderschen Gymnasiums, Berlin 1881.

E. Schmidt: Faust. Goethes Sämtliche Werke. Jubiläums-Ausgabe. 13—14.

J. Minor: Goethes Mahomet, Jena 1907.

A. L. Breguét: Essai sur la force animale et sur le Principe du Mouvement volontaire. Paris. 39p. De L'Imprimerie de Firmin Didot. Rue Jacob No. 24. 1811.

Spinoza's Sämmtliche Werke, deutsch von Auerbach 1871.

F. Warnecke: Goethes Mahomet-Problem, Halle 1907.

Berichtigung.

In der Einleitung S. 1 ist 8. Zeile von oben hinter Anhang „S. 49" zu ergänzen und unten statt G. Suphan * B. Suphan zu lesen.

